A DOUA JUMĂTATE A FILOZOFIEI GRECEI
eu
O VIZIUNE GENERALĂ ASUPRA CARACTERULUI ACESTEI FILOZOFII.

Biblioteca „Runivers”
DEZVOLTAREA TREPTATĂ
DREVNZHKH
M.NYAOFSHIVI, J'IFHIÍI
VЪ SVAZI CU DEZVOLTARE
CREDINȚELE PĂGÂNE.
op.
Sau. Novitsky.
PARTEA IP.
A DOUA JUMĂTATE DIN FILOZOFIA GRECĂ ŞI GENERALĂ
UITÂND LA CARACTERUL ACESTEI FILOZOFII.
Portan et haec oiish meminisse jnvabit.
Virg. Aooeid, LIV YO55.
KIEV.
Will last y Bookseller Editura SI Lit o in a.
1860.
Biblioteca „Runivers”
print moatsdays/t
astfel incat dupa tiparire!· numarul legalizat de vmafipleri a fost depus la Comitetul de Cenzura. Kiev, în iulie 1860.
Tse^^or A, Chazov.
Biblioteca „Runivers”
EXAMINARE A CONȚINUTULUI PĂRȚII A TREIA.
Pagină

Biblioteca „Runivers”

3. A TREIA ETAPA A FILOZOFIEI GRECEI.

Filosofia divinului ca necondiționat universală: Filosofia lui Platon și Aristotel. (400-322).

Două concepte opuse, precum speciile subordonate, gândirea noastră se reduce de obicei la unitate în conceptul lor superior, generic: se întâmplă și cu direcții opuse ale conștiinței filozofice în cursul său istoric; de îndată ce s-a dezvoltat pe două direcții opuse, ea caută imediat reconcilierea lor în începutul lor comun; altfel rezultatul lor ar fi autodistrugerea reciprocă sau cel puțin imposibilitatea unei mișcări ulterioare a gândirii. Dar Filosofia Omului cu toate elementele sale constitutive, fiind o înțelegere unilaterală a necondiționului în Forma spiritului finit, a constituit tocmai opusul Filosofiei Naturii dezvoltate anterior, ca înțelegere a necondiționului în Forma de materie. De aici, nevoia de reconciliere a acestei opoziții în Începutul cel mai înalt, necondiționat universal, divin, ar fi trebuit să se nască de la sine în conștiința filozofică. Era cu atât mai firesc să recunoaștem această nevoie și să începem să o satisfacem, pentru că în Socrate însuși ideea unui Început universal, divin strălucește deja și, deși

vag, este prevăzută inerentul Lui în natură și în om; dar gândirea filozofatoare, aşezându-se aici în primul rând asupra omului, nu a

stăpânit încă această idee şi nu a indicat-o în mod special. Pentru asta, acum a sosit momentul să o aducem în prim-plan - și asta a urmat de fapt. Să stăpânească elementele disparate ale doctrinei omului și naturii, să le subordoneze Începutului universal necondiționat și să-L plaseze ca centru al conștiinței filosofice, să arate relația generalului cu particularul, a Divinului cu lumea, a devenit într-adevăr acum sarcina principală a Filosofiei grecești, cu care și-a completat triplul conținut. Doi dintre cei mai mari gânditori ai săi, Platon și Aristotel, au preluat soluția acestei probleme principale în lumea greacă, în care spiritul poporului grec arăta toată înălțimea și profunzimea geniului său filozofic.

Deci - cum acum era necesar să explicăm natura ființei necondiționate - universale în raportul ei cu condiționalul și particularul, atunci pentru a rezolva această problemă, în însăși esența materiei, conștiința filozofică a avut două puncte de plecare: mişcare fie de la universal la particular, fie de la particular la general. În primul caz, înțelegerea pleacă de la contemplarea directă, sau ideile rațiunii, și de la ele trece la reflectările lor în lumea fenomenelor experimentale; iar în cea din urmă, ea reiese din observaţiile experienţei şi se ridică încetul cu încetul la înţelegerea universalului necondiţionat. În prima direcție gândul se mișcă sintetic, în ultima analitic; dar în ambele cazuri atinge același rezultat - cuprinde relația dintre general și particular, necondiționat și condițional. Și chiar mai mult, aceste două direcții, cu aparenta lor opoziție, nu se exclud: receptarea filozofiei.

Co-creația sintetică începe cu analiza ideilor, iar abordarea analitică se termină cu sinteza: ele diferă doar prin predominanța unuia sau altuia dintre ele. În prima direcție, sintetică, s-a dezvoltat Filosofia lui Platon, iar în a doua, analitică, Filosofia lui Aristotel. Acești doi gânditori, prin puterea geniului lor, au devenit reprezentanți ai acestor două metode de dezvoltare filosofică, la fel de caracteristice spiritului uman și, prin urmare, în toate timpurile ulterioare, au dominat alternativ mințile celorlalți, judecând pentru că unde spiritul ori înclinat - spre sinteză, sau analiză.

A. FILOZOFIA LUI PLATON ">,
MUTAREA DE LA NECONDIȚIONAL-GENERAL LA PRIVAT.
(400-348).

Socrate a învățat pe bună dreptate că cercetarea și cunoașterea conceptului de lucruri stă la baza cunoașterii adevărate și a acțiunii adecvate. În consecință, în general, doar gândirea, dezvoltată din concepte, este cunoaștere reală. Și, de fapt, doar o astfel de gândire este cunoaștere reală, pentru că numai aceasta este cunoașterea realității, adică singurul său obiect, și anume conceptul sau ideea, există cu adevărat, în timp ce orice altceva are realitate doar în măsura în care participăm. în concept. De aici conceptul sau ideea, είδος,

*) Platon s-a născut în 4 g. 87 Olimp. (429 î.Hr.) η începutul Peloponesului. război, în anul morții lui Pericle. Era mai tânăr decât Socrate cu 40 de ani. Minte. v 108 Olimp. (348 î.Hr.), η ziua nașterii sale în al 81-lea an de viață.

tf$èat este doar scopul unei adevărate chemări și începutul acțiunii propriu-zise, așa cum credea Socrate, dar și esența obiectivă, substanțială a lucrurilor, așa cum afirmau edeenii.
Dar de îndată ce o idee constituie adevărul oricărei ființe, iar cunoașterea din idei este singura cunoaștere adevărată, atunci Filosofia ar trebui să se preocupe de dezvoltarea corectă a ideilor și, mai ales, să acorde atenție modului corect de dezvoltare a acestora. modalitatea de dezvoltare a ideilor este metoda dialectică . Constă în două etape: în elevarea apagogică a subiectului la idee și în dezvoltarea obiectivă a ideii în sine; este συναγννι} și àiaiçeaig, adică formarea conceptelor sau ideilor și împărțirea lor. Prima metodă este de a reduce pluralitatea ideilor experimentate la un singur concept generic, astfel încât, pornind de la idei care nu pot fi explicate, să se dea socoteală despre ele prin intermediul unor presupuneri superioare, adică concepte superioare, și astfel să se ridice treptat în ele până când gândul. ajunge mimica la primul Început, la ideea cea mai înaltă, care este deja suficientă în sine și nu necesită presupuneri. A doua metodă este de a împărți organic conceptul cel mai înalt, chiar și în conceptele sale inferioare, specifice, fără a ocoli niciunul dintre ele, astfel încât atunci când gândul ajunge la o idee cea mai înaltă, ca Început nepresupus al oricărei ființe, să coboare treptat din el printr-o serie de subordonate, concepte de specie la cele mai mici, adică la cele care nu mai includ alte concepte de specie, ci doar o multiplicitate nelimitată de fenomene. Totuși, prima recepție este doar una pregătitoare; principalul lucru în filosofare este a doua metodă - mișcarea gândirii de la ideea cea mai înaltă, necondiționată, la diversitatea fenomenelor.

Printr-o serie de concepte subordonate, sau ființe relative, care urcă treptat din ce în ce mai sus, ajungem la NATO la acea ființă supremă, vie și spirituală, dar pe care Anaxagoras a numit-o Rațiune și Început, νές χaì αρχή, a tuturor lucrurilor, iar Socrate Binele și ultimul scop yu al tuturor io άγαΡόν, τέλος- Dar sfârșitul este împreună cu începutul; și, prin urmare, Binele Suprem nu este doar scopul ultim al ființei și cunoașterii, ci și sursa primară, κτ'/ριος, a realității și a rațiunii, Prima Cauză (αιτέα) a tuturor, Începutul taorant al universului.
Binele, ca Început viu și spiritual al tuturor lucrurilor, este el însuși ito existent, τό όντως όν, αυτό κατ' αυτό, este Rațiunea, Zeitatea etern existentă, άεί ων Ρβός. Cu El, ca existând în sine, nu există opoziție cu nimic altceva care există; Nu se poate opune decât inexistentului. μ ή ον, și i se opune cu adevărat. Dupa viziunea superficiala (asimilata si de eleieni), nu exista inexistenta; dar dacă ceea ce există prin însăși esența sa este Bun, atunci este necesar să atribuim ființa la ceea ce nu există; pentru că Divinul nu este invidios; - aceasta este și esența Lui ca Bun, că Se comunică; și întrucât există în sine, comunică ființa de la bun început către inexistent. De aceea, de la bun început, nu I se opune pur și simplu ceea ce nu există, ci ceva care primește ființă și, prin urmare, apare. Această ființă-este-inexistentă este de așa natură încât nu poate fi nici înțeleasă de gândirea pură, nici stabilită prin reprezentarea senzuală; ne facem o idee despre ea doar aproximativ prin intermediul unor considerații analoge, λογισμός νόΡος. Din aceste motive, este, parcă, mai maternă

dintre toate fenomenele, ca o masă, έχααγεΐων, din care sunt toate formate, dar care, prin tocmai acest fapt, ea însăși nu are o imagine și o proprietate hotărâtă, este, parcă, spațiu, χωρά, care dă în sine o loc pentru fiecare apariție pentru însăși posibilitatea de a fi. Această apariție și autoexistență sunt de natură opusă: existentul este neschimbabil, identic, simplu; fiind schimbător, diferit, multiplu; pentru că, totuși, Binele însuși este sociabil, inexistentul nu numai că primește ființa de la El, ci ia și caracterul Binelui, ia în variabilitatea sa neschimbătorul, în multiplicitatea și eterogenitatea lui - unitate identică și, prin urmare, poartă . în sine perfecțiunea, în ce măsură aceasta este în armonie cu imperfecțiunea naturii sale. Dar de îndată ce ceea ce există și ceea ce apare se opune unul altuia, trebuie neapărat să existe între ele o ființă mediatoare, care aduce proprietățile opuse ale ambelor în unitate. Este o idee sau un concept substanțial existent. Ideea, ca atare concept, este comună multor lucruri cu același nume2', este una în multe feluri, ¿V ènì πολλών. Ca una din multe lucruri, ca mijloc între autoexistent și apariție, ideea nu este o ființă pură și inertă; dimpotrivă, este unitatea identității și diferenței, a simplității și a multiplicității, a neschimbării și schimbătoarei, este o ființă mobilă, viață și spirit, pe scurt, este imaginea Divinului în apariție. Ideea, în esența ei, este Binele etern, dar nu în sine, ci așa cum este comunicată celui care apare și în el.

') Reprezentant. X. p 596. £Mot yàç πϰ г* iv fiecare ¿io&omen ти&вa-&ai ¡плота та полта, oh т* el nume epiflromin.

rămâne. De aceea ideea este de fapt dezvăluită printr-o multitudine de idei, o multitudine de substanțe sau unități, ενάόες sau μονάδες, pentru că este imposibil să concepe un fel de ființă pentru care nu ar exista idee și tot ceea ce există. în fenomene există doar în acea dimensiune, în care participă la esența lor (μετεχειν της βσίας}. Cu un număr nelimitat de idei, ele, considerate în particularitatea lor, se deosebesc unele de altele, pentru că în unele le lipsește ceea ce este în altele; astfel, în ființa fiecărei idei există și inexistență Din această diferență de idei între ele, din această participare la negația lor, la inexistență, ele devin o mulțime de fenomene sensibile, purtându-le între ele.idei, ființă. într-o relație reciprocă între ele, exprimă o esență comună a ideii în general, este unitatea armonioasă a existentului și a apariției care constituie un întreg, armonios articulat. Ca atare întreg, ele pătrund în ceea ce apare și aduc măsură și constanță schimbării lui neîncetate; de aceea, ceea ce apare devine o multitudine de imagini separate, definite, care, totuşi, sunt unite într-un întreg armonios, închis în sine, conţinând vitalitatea şi spiritualitatea Binelui etern. Acest întreg unic este lumea, κόσμος. În conținutul său neschimbat, lumea este totalitatea ideilor; aparițiile sale, participând la idei, constituie natura sa corporală; iar corelațiile sale armonice (matematice), ca principiu determinant și conducător al existenței corporale, este Sufletul lumii, ψυχή. Esența corporală a lumii, aranjată după măsură și ordine, inclusiv pe tine și

reflectarea ideilor, chiar prin acest lucru devine imaginea ideilor; dar însăși ideile sunt și imagini, având imagini eterne ale celui Bun în pluralitate și diversitate apărând; în consecință, corpurile, proporțional cu reflectarea ideilor în ele, sunt imagini ale

arhetipurilor; iar lumea în general este tot figurativă și primitivă. Imaginea diferă de prototip prin aceea că exprimă esența a ceea ce apare, adică schimbarea și trecerea; în consecinţă, lumea figurativă este supusă legii originii şi tranziţiei. Dar în caracterul său primitiv, sau ca lume a ideilor, ea este eternă și poartă constant în sine Binele Divin. Ca lume de prototipuri, idei în sine, άυιά χατ αυτά și separate, χω^ς, de tot ceea ce participă la ele, există în spațiul mental, τόηος νοητός, invizibil pentru ochi, dar contemplăm doar gândesc. Legătura vie dintre lumea imaginilor și a prototipurilor este sufletul lumii, ideea unui raport armonic, ca gândire care există în Forma existenței materiale.
Lumea nu numai la începuturile ei se reduce la opoziția dintre existent și apariție și la ideea care mijlocește între ele și nu numai în forma generală a ființei exprimă această opoziție, precum lumea arhetipurilor și imaginilor cu sufletul lumii. intermediar între ele, dar și în dezvăluirea sa vizibilă ulterioară continuă aceeași opoziție și reconcilierea ei; si anume in. în dezvăluirea sa vizibilă, reprezintă în sine, domenii: cele mai, perfecte, în care invariabil, ceea ce există pretutindeni domină ceea ce este; cea mai NC-perfectă, în care, dimpotrivă, alternarea fenomenelor primează asupra ființei constante: și în sfârșit, cea mediatoare, unde constanța și variabilitatea sunt încântate

η măsură egală. Aceste trei regiuni ale lumii sunt: regiunea în sine neschimbătoare a stelelor fixe, tărâmul schimbător al ființelor terestre și, în mijlocul acestor contrarii, sfera la fel de neschimbătoare și schimbătoare a planetelor. Deși în toate aceste trei domenii existentul este legat de apariție și, prin urmare, toate participă la natura trupească, care este schimbătoare în sine: totuși, deoarece în cele două sfere superioare ființa este parțial complet supusă de puterea existente și parțial îmblânzite de ea, ele, deși conțin trecători în sine, totuși, nu sunt mai puțin retrase de neapariție; ființele acestor sfere sunt idei indisolubil legate de imaginile lor corporale; aceasta nu este cea mai veșnică Zeitate, ci ființe divine și nemuritoare, acestea sunt zei vizibili și creați, /U eoi òçaioi χαί γενν>μοί. Pe de altă parte, în domeniul ființelor terestre, unde predomină mutabilitatea, legătura dintre ceea ce este și ceea ce este nu este indisolubilă; Aici, ideile sunt doar parțial forme constante ale ființelor corporale care se schimbă diferit, - genuri și specii constante, ale căror manifestări corporale individuale apar și trec, și parțial, și tocmai în ființele pământești implicate în viață trăiesc ideile în corpuri, ca o mișcare. în şi controlându-le sufletul. Dar aceste suflete nu sunt inseparabil unite cu trupurile lor; pentru aceasta nu-și împart soarta cu ei; ca idei care există în mod substanțial, ele nu sunt supuse morții care sunt corpurile; totuși, scopul lor este ca, chiar și după ce au fost separați de trup, ei trebuie să intre în corpuri noi și să locuiască în ele.
În aceste trei sfere mondiale se exprimă o unitate armonioasă: lumea este, parcă, o proporție în care

tărâmul stelelor fixe și creaturile pământului constituie extremele, iar sfera planetelor este întregul proporțional care le leagă. Prin o asemenea unitate, el dezvăluie esența pură a ideii, care conține atât momentele extreme de identitate și diferență (simplitate și

diversitate), cât și mediul care le combină: în acest sens, lumea este altceva decât o idee revelată armonios. Când ne îndreptăm atenția către elementul inerent lumii, elementul care apare, impregnat de sufletul lumii, ca început de mișcare și de viață, atunci universul ne apare ca un corp viu, autosuficient; creat conform prototipului etern al unei ființe vii (άυτοζώον), în ce măsură creatul poate fi asemănat cu eternul, în corpul său combinând întregul material și participând în sufletul său la viața nesfârșită și la Mintea divină, niciodată îmbătrânirea și cosmosul nepieritor este cea mai bună creație, este armonioasă în sine ființă vie articulată (ζώον). În cele din urmă, dacă ne gândim că sfera stelelor fixe, ca cea mai mare și atotcuprinzătoare, domină regiunile inferioare și controlează circulația lor și că regiunea pământească a naturii, ocupând cel mai interior și, prin urmare, cel mai mic cerc al lumii, deși supus schimbărilor în fenomene, dar în ansamblu este guvernat de puterea neschimbabilului; atunci nu putem să nu admitem că toată totalitatea existenței lumii exprimă numai Binele etern. Universul, astfel înțeles, este o simplă unitate, nu mai este lumea, ci Divinitatea însăși, veșnic binecuvântată și n-are nevoie de nimeni altcineva.
În ceea ce privește regiunea ființelor pământești în special, deși imaginea și arhetipul, indisolubil unite în regiunile superioare, sunt aici separate, și deși discordante

ceea ce apare predomină în ea în așa măsură încât imaginile sale își pierd până și asemănarea cu prototipurile lor: cu toate acestea, structura acestei regiuni este similară cu structura universului. Tărâmul pământesc conține trei grade de ființă - acestea sunt ființe neînsuflețite, animale și gânditoare, adică oameni. În aceste trei grade se exprimă și caracterul celor trei regiuni ale universului; şi de aceea pot reflecta în ei înşişi armonia universală. Dar realizarea acestei armonii pe pământ depinde în principal de oameni; decât în viața universală există o regiune de stele fixe, atunci în cercul ființelor pământești poate exista o persoană, și anume, poate avea sensul eului care controlează totul, Principiul divin care aranjează totul. Gândirea și înțelegerea, care aparțin esenței ideii de om, sau a sufletului său, este în sine un element divin neschimbător, motiv pentru care patria originară a sufletului uman nu se află în domeniul naturii pământești, ci în sferele superioare ale universului, la care trebuie să se întoarcă; pentru că, participând la Mintea divină și conținând în sine începutul mișcării, ea este nemuritoare în însăși esența sa, neavând nici început, nici sfârșit. Pe de altă parte, cufundat în pământesc, unit cu trupul, sufletul ia parte la mișcările și schimbările sale și, în acest sens, este legat de trecător. Astfel, ea trebuie să servească drept legătură între pământesc și divin; şi de aceea pământesc şi divin converg în ea; ea unește ambele naturi în sine. Gândul și înțelegerea, το λογιστικόν, și dorințele și pasiunile senzuale ¿τιιΰνμητικόν, sunt două părți opuse lor înșiși, sau forțe ale sufletului: așa cum în minte este exprimat divinul, tot așa în dorințe este mișcarea dezordonată a sya care se manifestă; dar doi

aceste părți opuse sunt unite în ea printr-o forță spirituală mediatoare, prin forța impulsurilor involuntare, oh ¿h/μός, το ι^υμοβιόές, care pot fi îndreptate către anumite scopuri și rațiune și dorință. Cea mai nobilă dintre aceste trei părți ale sufletului,

mintea, își are sediul în cap, puterea impulsurilor involuntare în inimă și dorința în partea inferioară a pântecului. Deci sufletul uman conține în sine aceleași trei regiuni care constituie conținutul universului; și de aceea poate exprima în ființa sa unitatea armonioasă în care se contopesc cele trei sfere universale și astfel imprimă în sine Binele divin. Și anume atunci când înțelegerea ei, ridicându-se la neschimbat existent, devine de fapt forța dominantă ■ controlantă în ea, când, stăpânind inima, cu ajutorul unei naturi care acționează energetic, îmblânzește și se pedepsește puterea dezordonată a dorințelor, atunci întregul suflet este în armonie cu tine însuți, exprimă în sine Binele etern și, în consecință, devine el însuși bun, - virtuos. Alături de aceasta, se dezvăluie că virtutea sufletului uman, de fapt, este una și constă în faptul că fiecare dintre cele trei forțe spirituale își îndeplinește propria lucrare, determinată de armonia întregului, și nu depășește limitele indicate de această armonie într-o zonă străină. O astfel de autolimitare a forțelor spirituale prin propria lor muncă, în conformitate cu natura fiecăruia dintre ele, este ceea ce se numește adevăr, λχατοσόνη. Dar adevărul, având o relație cu fiecare dintre cele trei forțe spirituale în special, este exprimat prin trei virtuți: în minte - înțelepciunea, γρόνησις;

DIN
βωφροσΰνη. Scopul activității morale umane este Bunul; în consecinţă el nu se poate descurca fără cunoaşterea Binelui în sine; și în această cunoaștere stă înțelepciunea, care este atât de necesară omului, încât activitatea morală trebuie să se desfășoare după o anumită măsură, care poate fi găsită numai în cunoaștere. Dar nici măcar cunoașterea în sine nu este suficientă pentru realizarea Binelui din sufletul nostru; conceptul ei este adesea confundat cu dorințele senzuale, care ne pot reprezenta un bine imaginar în loc de un adevărat bine și, făcând din plăcere obiectul lor, poate înspăimânta sufletul cu privarea ei și, astfel, îl îndepărtează de adevăratul său scop; de aceea este nevoie de curaj pentru a ne păstra gândurile bune în mijlocul frământării cu care dorințele senzuale sperie sufletul. În fine, întrucât dorințele senzuale exprimă mișcarea dezordonată a înfățișării, atunci pentru a stabili armonia în suflet este necesar ca rațiunea să domine asupra lor, care să le supună unei anumite măsuri și să nu le dea putere mai mult decât cuvenită; și despre asta înseamnă moderația. Cu toate acestea, moderația trece și prin toate cele trei regiuni spirituale, ca măsură lor comună armonioasă, iar ceea ce a fost fragmentat în trei virtuți, se reduce astfel din nou la o singură dispoziție spirituală, în care constă adevărul unei persoane, sau virtutea lui în general.
A realiza această virtute în sine, a-și organiza viața după tiparul Binelui etern și, prin aceasta, a obține fericirea inerentă zeilor, acesta este scopul omului; dar pentru a atinge acest scop trebuie mai întâi să se educe și să se autoeduca. Numai în cele mai înalte sfere ale universului, în sferele ființelor nemuritoare, legea

U
Binele etern, iar în tărâmul creaturilor muritoare, binele trebuie încă ridicat la o forță dominantă; în caz contrar, dezordinea, dizarmonia și, în consecință, răul vor învinge asupra ei. Prin urmare, și la om, înțelegerea ajunge la stăpânire deja ca rezultat al propriei sale activități. Pentru aceasta, și pe de altă parte, este necesar să recunoaștem propria vină a unei persoane atunci când forțele spirituale inferioare prevalează în el asupra gândirii și cunoașterii. Gândirea și

cunoașterea sunt mai perfecte decât alte forțe spirituale și, prin urmare, mai puternice și pot fi înrobite de ele numai pentru că ea însăși nu și-a folosit puterea regală și, în neputința nefirească, le-a supus. Dar într-o asemenea neputință se află suflete needucate, care nu au conștiința adevăratei lor esențe. Motivul acestei ignoranțe este următorul:
Obiectul imediat al cunoașterii umane nu este sufletul însuși, ci lucruri separate existente în afara lui; dar în ei ceea ce apare domină şi îşi dezvăluie natura prin schimbarea lor neîncetată. Prin urmare, sufletul cunoaște în primul rând schimbătorul, iar prima sa înțelegere este observația senzorială, αιΰ&ησις, căreia neschimbătorul, necondiționat adevărat, ca conținut al cunoașterii, este inaccesibil; recunoscând ca adevăr particular, schimbând lucrurile, observația nu duce la cunoașterea reală, ci doar la o idee, sau o opinie, δόξα.
Deoarece conținutul unei idei este o apariție care, fie apărând, fie dispărând, ocupă mijlocul dintre ființă și inexistență, așadar ideea în sine, sau opinia, este doar ceva între cunoaștere și ignoranță. Nu este străin unui adevăr și, prin urmare, diferă de ignoranța perfectă; dar este instabilă și nesocotită și, prin urmare, nu este cunoaștere. Între timp, sufletul nu este

cea educată se oprește la câmpul opiniei și, purtată de fluxul variabilității, permite forțelor ei inferioare să-și înrobească înțelegerea.
Dar sufletul, educându-se, nu își limitează perspectiva la imaginile pământești; ea își îndreaptă privirea spre sferele cerești, spre cele mereu existente. Neschimbabil - existentul este înțeles nu prin observație, ci prin gândire; altfel nu poate fi înțeles. Dar din gândire, îndreptată către existent, nu mai există opinie, ci cunoaștere, διάνοια și tocmai cunoaștere matematică. De asemenea, se referă la obiecte observabile din punct de vedere senzual, acționează din ele, ca din propria sa presupunere, și se referă din nou la ele. Deși în el se cunoaște adevăratul neschimbat, este doar în măsura în care se reflectă în fenomenele senzoriale. Prin urmare, cunoașterea matematică nu este încă cunoaștere pură; ci ocupă doar mijlocul dintre opinie şi cunoaştere în sensul propriu. Se deosebește de idee și opinie prin aceea că se ocupă de esența lucrurilor, sinele comun neschimbător, ascuns în spatele unei multitudini de fenomene diferite și contradictorii; din cunoașterea pură - adică că ea conduce ideea la conștiință nu în sine, ci într-o Formă încă sensibilă - își dezvoltă conceptele prin intermediul Figurilor, deși vorbesc nu despre Figuri, ci despre ceea ce este înțeles numai de rațiune; mai mult, începe cu concepte presupuse, de parcă ar fi evidente în sine, și nu dă nicio seamă despre ele, nu le ridică la un început necondiționat, nepresupus. Ocupând mijlocul dintre opinie și cunoașterea pură, cunoașterea matematică corespunde în cunoaștere acelei puteri mentale medii (&ῦμος}> care este egală cu

Într-un anumit fel, se adresează atât celor care se schimbă, cât și cele nenumite, la fel cum observația și tărâmul opiniei bazate pe ele exprimă proprietatea dorințelor nedorite, (¿πι&νμηιικόΐ'}.
Dar când sufletul cunoaștere depășește în cele din urmă limitele acestei cunoașteri condiționate, când, fără a ezita prin presupuneri, le furnizează doar ca rezultat al procesului mental, în care se ridică

apoi la înțelegerea necondiționului, fără Începutul presupus al tuturor. realitatea, apoi din acest Început suprem, prin tot felul de lucruri particulare, coboară din nou prin gândire la obiecte direct observabile: atunci înțelegerea ei este cunoașterea rațională, γνάσις, νόησις, este în sensul său propriu o știință, επιστήμη, care are ca conținut. Binele însuși și ideea lui, pătrunzând în tărâmul fenomenelor. Această știință necondiționată este Filosofia, în care cunoașterea este determinată nu de observație și nu de gândirea care se mișcă în cercul lucrurilor sensibile, sau de rațiunea pătrunzătoare, διάνοια, ci de gândirea dialectică despre ideea neschimbătoare, sau hasumol, νάς. Numai în Filosofie cunoaşterea se realizează; în ea nu corespunde nici forţei psihice inferioare, nici celei mediatoare, ci exprimă propria sa esenţă, şi anume ideea, care este însăşi cunoaşterea. Dar ridicându-se deasupra tuturor celorlalte feluri de cunoaștere, Filosofia nu respinge nici una dintre ele; ceea ce este doar în observația sensibilă, sau în opinia și în rațiunea pătrunzătoare, el ia în sine ca gândire pură; deoarece chiar și Formele inferioare ale cunoașterii, în care sufletul, deși contemplă parțial și vag ideea, au o participare relativă la adevăr; iar Filosofia înțelege acest adevăr sau idee în puritatea și completitatea sa. deci pro-

și fiind știința matematicii, le ridică conceptele la un punct de vedere filozofic. Matematica începe cu presupuneri: dar vorbind din aceleași presupuneri, ne putem ridica să dăm socoteală despre ele, să le explicăm fundamentul. La fel, matematica Figurii poate avea un înțeles superior: deci cercul și sfera sunt divine prin natura lor și servesc ca sursă de cunoaștere pură; unitatea și multitudinea au propriile idei, numerele în sine dobândesc o valoare ideală. Pe de altă parte, în însăși concepțiile simțurilor există ceva care participă la Filosofie; iar pentru obiectele sensibile există o idee, o idee de exemplu. mișcare și foc, foc și alte elemente; este nevoie doar de a căuta ultimul început pentru reprezentările senzuale, corespunzătoare acestora. Deci Filosofia, care ridică toate celelalte cunoștințe la unitatea și ideea lor pură, nu este doar una dintre științe, printre altele, asemănătoare acesteia; ea singură este știință în sensul său propriu, este un mod de cunoaștere corespunzător conținutului său. Pătrunzând și inspirând toată cunoașterea, nu este doar un proces teoretic de gândire, ci ca cunoaștere a unei idei, sau a ceva existent în sine, are o realitate vie, un caracter cu adevărat * practic, este ascensiunea nu numai a gândirii. , ci a intregii persoane din ocean.senzualitate in lumea ideala. Prin urmare, Filosofia nu numai că trezește în forța cognitivă conștiința puterii și scopului ei - de a stăpâni asupra altor forțe cognitive, ci aduce de fapt întregul suflet în acea armonie interioară în care devine o imagine vie a armoniei universale și a Binelui etern realizat. în ea - și chiar prin acest lucru devine virtuos și fericit. Numai

un suflet educat filozofic este capabil de acea dispoziție în care constă esența adevărului; adevăratul filosof este cu adevărat înțelept, curajos și cumpătat și, în consecință, în general sincer; și invers, tot neadevărul și, în consecință, tot răul uman, provine din ignoranță și tocmai din lipsa de educație dialectică și din lipsa de respect față de Filosofie. Și această ignoranță însăși vine din faptul că, ca și în

domeniul fenomenelor, diferența predomină peste tot și nu toți oamenii se nasc cu aceleași abilități spirituale: atunci mulți sunt complet incapabili să-și dezvolte în mod corespunzător puterea cognitivă în ei înșiși, dar se opresc fie la unul inferior sau în regiunea mijlocie a sufletului și mânați de dorințe sau pasiuni, ei imită viața animalelor mute mai mult decât exprimă adevărata natură umană. Numai sufletul, prin însăși firea lui, mișcat de iubire, ε'ρως, spre înțelepciune, se formează și se educă într-un om adevărat și numai el, desăvârșindu-se, cu entuziasm, μανία, se deda la Filosofie și odată cu ea ajunge la un viață fericită.

Imposibilitatea unei persoane de a-și satisface chiar și nevoile corporale și, cu atât mai mult, diferența de abilități spirituale îi determină pe oameni să converge în societăți în care diverse calități se completează reciproc și se contopesc într-o singură viață suficientă pentru ei înșiși: astfel de societăți sunt state. Statul în general poate exprima, după natura sa, numai esenţa sufletului uman; și de aceea adevăratul său scop, care coincide cu scopul fiecărei persoane individuale, este realizarea acelei armonii interioare perfecte a sufletului, care se numește adevăr. Prin urmare, în stat ar trebui să existe trei moșii corespunzătoare celor trei abilități principale

suflete: moșia guvernamentală, corespunzătoare rațiunii, guvernând totul și conducând celelalte moșii, zona industrială, ocupată cu dobândirea și corespunzătoare dorințelor, în sfârșit, moșia militară intermediară între ele, corespunzătoare puterii impulsurilor involuntare și obligată să protejează și protejează întregul. Pentru ca statul să-și atingă scopul, aceste trei stări trebuie să se afle în aceeași relație armonioasă pe care sufletele speciale trebuie să o exprime în cele trei forțe principale ale lor. Conducătorii trebuie să-și dezvolte cunoștințele la cunoștințe rezonabile și, având știința binelui în ei înșiși, să gestioneze totul cu adevărată înțelepciune; războinicii trebuie să le asculte și să-și îndeplinească ordinele cu curajul cuvenit; iar clasa industrială, preocupată de primele necesităţi ale vieţii, trebuie menţinută în limitele adecvate ale moderaţiei. O astfel de ordine a statului se realizează pe deplin numai atunci când filozofii o guvernează și se păstrează până când indivizii aparțin unei clase corespunzătoare abilităților lor și fiecare își îndeplinește propria afacere (go εαυτό πράττει / '): atunci statul este asemănat cu un sufletul uman care a ajuns în starea sa potrivită, armonia cu sine însuși și pe scară largă care conține și exprimă în sine esența adevărului, este în sine o reflectare fericită a armoniei lumii.

Desigur, nici acest organism perfect, fiind dependent de educație, nu are o existență permanentă; deoarece educația excelentă necesită abilități excelente; dar facultăţile, în funcţie de natură, sunt supuse impermanenţei apariţiei şi de aceea la un moment dat poate lipsi cu uşurinţă de cantitatea şi calitatea cerută. Atunci statul tinde să scadă; treptat 2*

devenind din ce în ce mai rău, ea exprimă din ce în ce mai multe stări imperfecte ale sufletului, întrucât în poziţia sa cea mai bună exprima perfecţiunea lor. Într-o stare de scădere, la început stăpânirea minții trece încetul cu încetul la o putere spirituală mijlocitoare, iar apoi și la dorințe. Dar când dorințele discordante, care nu mai sunt legate de nicio măsură rezonabilă, ajung la dominația exclusivă, iar atunci

când, prin urmare, statul cade în arbitrariul oarb, inconștient, atunci se ajunge la starea cea mai rea: fiind opusul celei mai bune stări, atunci se exprimă. doar o minciună extremă și cea mai profundă nenorocire.
Dar dacă, în acest fel, puterea a ceea ce apare întârzie adesea dezvoltarea oamenilor în concordanță cu natura lor, atunci, pe de altă parte, nu trebuie să uităm că în univers puterea Binelui gătește și nu își încetează influența. pe regiunea variabilitatii dezordonate. Prin urmare, dacă apar tulburări și tulburări în zona creaturilor pământești, aceasta nu înseamnă că este complet lăsată în puterea celui care apare; dimpotrivă, chiar și în acest moment, puterea Binelui, deși de la distanță, ține totul în ordine veșnică, iar când măsura dezordinei este împlinită, Divinul, ca un cârmaci înțelept, stăpânind cârma universului, din nou. restabilește și aduce tot ce este epuizat și distrus în ordinea inițială. Dacă, în general, ființele pământești nu sunt în întregime supuse puterii schimbării, atunci cu atât mai puțin sunt oamenii; pentru că sufletele lor, prin însăși esența lor, nu aparțin tărâmului pământesc, ci celei mai înalte, divine ere a lumii, pentru care nu sunt educați. Și această creștere va avea loc mai devreme sau mai târziu; pentru că deşi în viaţa lui pământească a lucrat în primul rând sufletul omului

așteaptă doar obiecte observabile senzual și trăiește în tărâmul opiniilor, cu toate acestea, chiar și într-un astfel de caz, totuși, efortul pentru cea mai înaltă reverență a ei rămâne, fără îndoială; pentru că, de îndată ce în tărâmul ființelor terestre întâlnește undeva imagini adevărate ale unei idei - și astfel de imagini pe care le numim frumoase - le întâmpină imediat cu dragoste (áp®ç), așa cum știe de multă vreme; atunci se dă în ea o amintire a ființei sale originare, dumnezeiești, și ea se învârte în gândire peste tot ce este pământesc în tărâmul etern al ideilor; același lucru i se întâmplă și atunci când, întorcându-și privirea spre sferele cerești, se adâncește în ordinea lor neschimbată. În felul acesta, chiar și în viața ei pământească, ea poate învăța divinul; iar această învățare este doar o amintire, ἀνάμνησις, a acelei cunoștințe care se află deja în ea inițial, deoarece ea însăși este o idee. Dar atunci când sufletul permite ca dorința să triumfe în sine și este purtat de imagini senzuale, trecătoare, până la punctul în care nu poate să-și amintească prototipul divin, atunci moartea însăși stabilește o limită unei stări atât de pervertite și de înfricoșătoare a lui, iar asupra ajungând la care se unește din nou cu corpul pământesc, duce din nou viața determinată de destinele și experiențele sale anterioare. Astfel, chiar și prin legea divină foarte generală a lumii, sufletul este îndemnat să se formeze în conformitate cu adevărata sa predestinare; pentru că seria nașterilor ei pământești se termină numai atunci când ea reține cu mintea aspirațiile nerezonabile care au apărut de la începutul pământesc și urmând Începutul divin inerent ei, atinge perfecțiunea pe care o cere esența ei originară. Dar cât de curând va reuși ea acest lucru, cât de curând va reuși

viața, printr-o educație cu adevărat filozofică, va deveni o expresie a adevărului, și în consecință imaginea armoniei universale (cum era, de exemplu, la Socrate), apoi părăsește pentru totdeauna regiunea pământească; întorcându-se în Sfera stelelor, din care a fost

împrumutată esența ei, și acolo, asemenea zeilor, indisolubil unită cu corpul ei corespunzător, trăiește deja o viață mai înaltă, nesfârșită fericită.
Filosofia lui Platon este direct adiacentă doctrinei socratice. Socrate a realizat și a exprimat că numai acea cunoaștere este adevărată, care este dezvoltată din concepte; dar de fapt nu a dezvoltat aceste cunoștințe, ci doar a recunoscut necesitatea ei și a eliberat câmpul pentru ea, distrugând dialectic ideile false. Între timp, Platon nu numai că a recunoscut această cerere socratică de cunoaștere din concepte, dar a procedat și la implementarea ei, ridicând arta formării conceptelor în știința conceptelor, în știința ideilor. Și totuși, filosofia lui nu este doar o simplă continuare a socratismului; relația sa cu trecutul se extinde mai profund. Se știe că Platon, primul dintre filozofii greci, nu numai că a studiat cuprinzător aproape toți predecesorii săi, dar și-a folosit suficient punctele de vedere în formarea propriei sale doctrine. Ideea principală a Filosofiei sale „despre Binele suprem” este gândul lui Socrate; dar este completată de conceptele eleienilor despre o singură ființă, Megarikov despre Bine ca existent cu adevărat, Anaxagoras despre Rațiune. Doctrina a ceea ce este opus ființei, a ceea ce nu există sau a ceea ce este, este doctrina părții Megaricilor despre inexistența a ceea ce

opus binelui, partea lui Heraclit despre fenomene, multiplicitatea și curgerea lor neîncetată, partea lui Pitagora despre nedefinit. În teoria ideilor, se îmbină unitatea ființei eleienilor și conceptul lui Socrate și realitatea obiectivă a conceptului Megarikov și numărul pitagoreenilor ridicați la cea mai mare valoare. Aceleași din urmă, luate pur și simplu ca numere, sunt în doctrina sufletului lumii și legile matematice elementul intermediar între idee și lumea sensibilă. Partea cosmologică a doctrinei lui Pitagora-Skago s-a repetat în ideile platonice despre formarea lumii, iar în doctrina elementelor și în Fizica privată (de care nu am atins-o într-un scurt rezumat al doctrinei lui Platon), Empedocle și Anaxagoras, și parțial chiar atomiștii și vechii filosofi ionieni. Învățăturile lui Anaxagoras despre natura imaterială a spiritului și credința pitagoreenilor în rătăcirea sufletelor au fost reflectate în Psihologie. Ceea ce a învățat Socrate despre cunoaștere, Eleienii și Heraclit, Megarica și Cynices despre diferența dintre știință și opinie, Heraclit, Zenon și sofistii despre subiectivitatea percepției senzuale, toate acestea au intrat pe Platon în teoria cunoașterii. În Etică este imposibil să nu observăm principiul socratic, ci în Politica simpatiei pentru aristocrația pitagoreică.— Dar, în ciuda tuturor acestor împrumuturi, Platon nu a fost nici un imitator orb, nici un eclectist inconștient; dimpotrivă, însuși faptul că a fost capabil să adună și să împace elementele împrăștiate ale diferitelor învățături de până atunci este opera gândirii sale filozofice strălucitoare, o consecință a celui mai înalt principiu al Filosofiei sale. El a devenit în centrul primelor vederi și începuturi unilaterale, dezintegrându-se în învățături separate și, prin puterea organizatorică a spiritului său, le-a recreat într-un mod viu.

un întreg impregnat de unitatea propriului început. Vitalitatea acestui principiu este atât de puternică și s-a exprimat cu atâta energie și prospețime ale primului entuziasm tineresc, încât filosofia lui Platon,

care i-a dat viață, a dat o emoție dătătoare de viață spiritului timpului său, care deja cădea, iar în urma timpului, în decursul secolelor, a dominat mințile oamenilor chiar și atunci când alături erau și alte învățături filozofice independente. O astfel de influență predominantă a Filosofiei platonice s-a exprimat cu o forță deosebită în ultimul cuvânt al lumii păgâne - în neoplatonism.

Această atitudine dublă a lui Platon - față de trecutul și viitorul său, față de predecesorii și adepții săi - determină prin ea însăși poziția sa actuală în dezvoltarea Filosofiei grecești. Întrucât gândirea ideală este sâmbureala cea mai intime a oricărei speculații adevărate, atunci pieagoreismul, exaltat prin înțelegerea sa a substanței naturii, se poate spune că este începutul adevăratei filozofii grecești, iar neoplatonismul, în profunzimea idealului său, dialecticii mistice, este finalizarea lui. Între timp, învățătura lui Platon ocupă mijlocul dintre EI: este renașterea pitagorismului și fundamentul vital al neoplatonismului. Numărul pitagoreic la Platon a devenit un fenomen și un simbol al unui număr mai mare decât, și anume ideea; a devenit un număr ideal și, prin urmare, începutul tuturor lucrurilor aici nu mai este sufletul lumii, ca la pitagoreici, ci mai ideal decât sufletul și anume spiritul. Din punctul de vedere al anticilor, Filosofia nu putea face altceva decât să-l adâncească pe cel platonic în sine și să-l învinovățească dialectic ca pe un spirit. Deoarece neoplatonismul a făcut acest lucru, poate fi recunoscut ca concentrație de Nla-

tonism și un idealism mai profund decât acesta din urmă. Dar în însuși faptul că Filosofia lui Platon ocupă mijlocul dintre cele două puncte extreme, Pitha-Horeismul și Neoplatonismul, constă înaltul ei semnificație, potrivit căreia ea este tocmai centrul întregii Filosofii antice.

Forma exterioară a Filosofiei platonice este colocvială. Aceasta este o trăsătură a lui Platon și, desigur, demnă de mare respect, ca o operă frumoasă, cu adevărat artistică. În ea domină teatralitatea și dramatismul. Platon, în conversațiile sale, conturează în prealabil zona și își pune fețele pe ea: îi conduce fie în apele limpezi ale Plisului, apoi sub un platani, apoi la porticurile gimnaziilor, apoi la academie, apoi la un festin. , diversifică mai ales ocaziile, aparent aleatorii, conform cărora se adună persoanele interlocutorului. El își pune gândurile în gura altor persoane și nu apare niciodată printre ei; și de aceea din conversațiile sale este exclus complet orice pozitivitate, orice dogmatism. În Platon totul este obiectiv și plastic. Gândirea filozofică, desigur, este exprimată aici, dar nu pentru alții, ci pentru sine. Cunoașterea nu este aici un sistem gata făcut, pur obiectiv, înstrăinat de persoana cunoscătorului; este un proces viu al dezvoltării spirituale a gândirii, prin care cititorul însuși trebuie să fie entuziasmat pentru a reproduce în sine înțelegerea acesteia; este o dramă vie a conștiinței filozofatoare, în care persoana principală este Socrate, iar sub el se află alte chipuri, mai ales istorice, Agaton, Zenon, Aristofan. - În tonul conversației interlocutorilor se exprimă peste tot cea mai nobilă politețe attică a oamenilor educați, s - se exprimă în principal prin faptul că

tuturor persoanelor vorbitoare li se acordă libertate deplină de a-și exprima gândurile și că, în cazul unei contradicții față de altul,

fiecare persoană își recunoaște conceptul ca subiectiv în raport cu gândurile altei persoane. Această politețe revarsă mult farmec în conversațiile lui Platon. Mișcarea gândirii în ele are uneori aspectul unui flux aleator de vorbire: conversația se mișcă acum într-o direcție, apoi într-o altă direcție, este împărțită între diferite persoane, astfel încât vorbirea să fie mai plină de viață; întregul său curs, aparent, depinde de arbitrar; între timp, are cea mai definită direcție și, în ansamblu, se exprimă o frumoasă succesiune dialectică. Aceasta este eleganța și arta Formei colocviale a lui Platon, care la prima vedere pare atât de simplă și naivă.
Dar cu această formă exterioară a conversațiilor, nu putem găsi în ele forma deplină a interiorului, o expunere sistematică a întregii Filosofii. Același spirit este peste tot în ele, dar nu se exprimă în Forma definită pe care o cerem de la Filosofie. Adevărat, Platon a recunoscut și a stabilit metoda corectă, sau metoda, pentru dezvoltarea științei, metoda dialectică, conform căreia gândirea trebuie fie să se ridice de la conceptele cele mai de jos la ultimul început, nesugerat, fie să coboare de la ea la fenomenele cele mai particulare. ; dar în realitate el nu a satisfăcut pe deplin această cerință, nu a păstrat în puritate reală nici ascensiunea de la particular la general, adică inducția, nici trecerea de la general la particular, adică construcția. Contemplând ideile nu ca simple concepte, ci ca realitate obiectivă, el s-a ridicat deja direct deasupra călăuzirii către construcție; dar oprindu-se la această contemplare, nu putea în mod logic

să dezvolte conținutul ideii în sine, nici să deducă sistematic din acesta lumea fenomenelor și, prin urmare, o construcție pură i-a devenit imposibilă; i-a rămas să se îndrepte în permanenţă către contemplarea asumată, când a ideii, când a lumii finite, şi să schimbe în felul acesta planul pe care el însuşi îl destinate ştiinţei. Pentru o expunere strict științifică a Filosofiei, vremea nu venise încă; ideea de știință era încă prea proaspătă și nouă.
Întrucât în scrierile lui Platon, cu o lipsă vizibilă a unui sistem, același spirit este exprimat peste tot, ele trebuie să conțină un principiu comun. Dar este extrem de greu de exprimat acest principiu într-un mod abstract, deoarece în scrierile lui Platon nu este exprimat direct; și chiar și în celebrul său tratat, care, din păcate, nu s-a rezumat la posteritate - în tratatul despre Binele, se pare, este indicat doar vag; altfel, studenții săi cei mai apropiați nu s-ar certa despre cele mai importante probleme ale Filosofiei sale, de exemplu. despre relația lui Dumnezeu cu lumea. Astfel, ne rămâne acum să extragem începutul său filozofic din lucrările sale supraviețuitoare. Acest început, după modelul celor mai noi gânditori, aducându-l în Formula, îl putem exprima în felul următor: „necondiționatul, punându-și negația, se afirmă în el.” Necondiționatul există în sine, Binele; negația sa este inexistentă, materia, υλη, așa cum a desemnat Aristotel acest concept platonic; afirmare în negație - o idee; sau, dacă aplicăm această Formulă ființei lucrurilor, ceea ce există în sine este Dumnezeu și lumea ideilor, ca esență a acero; negarea a ceea ce există este tărâmul fenomenelor sensibile; iar mijlocul dintre ei, sau poziția în negație, este sufletul lumii. Este simplu și maiestuos în același timp

în simplitatea ei, începutul triplicității, care este conținutul etern al universului, este izolat în nesfârșitele imagini myogorae-mincinoase și se reflectă atât în totalitatea lor, cât și în fiecare dintre ele separat. Să examinăm acum în special fiecare dintre aceste trei momente ale începutului de bază al Filosofiei platonice.
Primul moment al triplicității este cel care există în sine, Binele. Prin denumirea de Bine, Platon înseamnă nu atât moralul, cât binele metafizic, adică cauza și scopul ultim al oricărei ființe și gândiri sau, în modul actual de exprimare, necondiționatul. Platon însuși explică ideea de Bine în felul următor (Resp. VI. 506): „ceea ce în lumea fizică este soarele pentru „ochi și lucruri, atunci în lumea mentală Binele este pentru ravum" și obiectele de motiv. Așa cum soarele este cauza vederii „și în același timp cauza nu numai că lucrurile pot fi" vizibile, ci și că ele apar și cresc: tot așa „Binele nu numai că dă celui care cunoaște puterea înțelegerii și" și „oferă adevăr și esență tot ceea ce constituie o trădare a științei. Dar, așa cum soarele nu este nici vedere, nici vizibil, „ci stă deasupra lor, tot așa Binele nu este nici știință, nici „adevăr, ci deasupra amândoi." Cu alte cuvinte: Binele este ultimul motiv de chemare și de a fi, rațiunea. și ceea ce se înțelege, subiectiv și obiectiv, ideal și real, dar El însuși este mai presus de această separare. Dintr-o astfel de descriere a binelui devine clar că Platon considera ideea de bine și de divinitate ca fiind una și aceeași. Dar aici se pune întrebarea dacă el a recunoscut Divinitatea ca o ființă personală sau impersonală, întrebare la care este destul de dificil să-i dea un răspuns cert. Dacă cineva aderă la rezultatul care decurge din sistemul său de idei, s-ar putea crede că

el considera Divinitatea impersonală; pentru că dacă o idee în general este un concept universal și numai acest universal există cu adevărat, atunci ideea necondiționată, ideea de Bine sau Divinitate, nu poate fi decât universal necondiționat, adică totalitatea și unitatea tuturor celorlalte. idei, astfel încât întreaga creație a lumii, în acest caz, ar fi doar procesul dialectic necesar dezvoltării lor. Dar, pe de altă parte, deoarece, după Platon, ideile, care există separat de fenomene, nu le produc de la sine, atunci tocmai din acest motiv este necesară participarea Creatorului personal și a Conducător al lumii. Care dintre aceste două concepte îi aparține de fapt lui Platon? Nu se poate spune că el a fost cu adevărat conștient de rezultatul panteist al sistemului său; dar nu se poate spune invers că a fost un teist cu o conștiință filozofică definită. Cel mai probabil, el nu și-a definit încă pe deplin problema personalității divine, că, deși avea ideea unui Dumnezeu personal și a folosit această idee, el nu a dedus însuși conceptul de Dumnezeu personal în mod dialectic și nici măcar nu a încercat această concluzie.
Deja Anaxagoras vorbea despre Mintea divină, νός, în timp ce Socrate și Euclid din Megara numeau Binele divin. Dar ν8ς al lui Anaxagora este doar începutul, αρχή, al lucrurilor; Socrate a recunoscut Binele doar ca scop, τέλος, al tuturor, iar Euclid ca doar o unitate, εν, existentă cu adevărat. Între timp, Platon a combinat în ideea Binelui unitatea necondiționată a ființei și începutul și sfârșitul, cauza și scopul tuturor, și astfel a ridicat această idee la cea mai pură formă idealistă la care s-a putut ridica elenismul păgân. În această formă, ideea lui Dumnezeu și-a atins apogeul realistic-moral, complet opus

jumătate de punct de plecare fizic. Spiritul a fost considerat inițial o modificare a primei materie; acum, dimpotrivă, Spiritul suprem, Binele suprem este necondiționat – primul, este începutul și sfârșitul oricărei ființe. Această revoluție a conceptelor, realizată treptat, este marea operă a geniului filozofic. Prin această ispravă, tot elenismul a renascut spiritual în ființa sa cea mai interioară. Din aceeași sursă a venit și polemica lui Platon împotriva elementului antropopeic din doctrina greacă a zeilor, polemică care avea ca scop nu răsturnarea religiei în sine, ci, dimpotrivă, ridicarea ei la o Formă mai pură și mai demnă de spiritul și, prin urmare, a pregătit în b păgânism calea către o nouă viață spirituală, spre acceptarea religiei creștine divine.

De remarcat, însă, că ideea lui Platon despre Bine, ca unitate necondiționată, exaltată mai presus de toate contrariile idealului și realului, subiectiv și obiectiv, constituie deja la Platon trecerea idealismului la acel excesiv, transcendent. misticismul în care s-a cufundat apoi neoplatonismul. Platon a ajuns în pragul misticismului transcendent deoarece, eliminând din conceptul de necondiționat toate semnele opuse care amintesc de ființa finită, s-a intensificat să-și cufunde gândurile în abisul fără fund al Unității inexprimabile.

Al doilea moment al trinității este acela care nu există, sau acela care apare, pe care l-am desemnat deja mai sus prin termenul aristotelic de materie, ὕλη· derivarea lui Platon a conceptului de materie se bazează pe următoarea considerație: numai ideile sunt existente cu adevărat; dimpotrivă, un fenomen senzual este doar ceva între ființă și neființă, este ceva în care ești:

se reflectă doar trecerea de la existență la inexistență, apoi de la inexistență la existență; un fenomen senzual este doar o umbră și o reflectare a adevăratei ființe; ceea ce în ființă este unul, apoi în aparență devine fragmentat și multe; ceea ce există acolo pentru sine, apoi aici există în altul și pentru celălalt, ceea ce ființa este acolo, atunci aparența este aici. De unde această transformare a ideilor în fenomene? Nu poate exista niciun motiv pentru această transformare în ideile în sine ; şi de aceea, pentru a explica fenomenul sensibil, a fost necesar să luăm un început deosebit; aceasta este o chestiune.

Care este problema lui Platon? Am văzut deja o descriere a acesteia în expunerea învăţăturii sale; dar şi după această descriere întrebarea rămâne nerezolvată. Mulți oameni cred (lupta, Reingold, Hegel, Hermann) că materia lui Platon este o substanță haotică, și, în plus, eternă, premergătoare creării lumii, întrucât conceptul de creare a materiei de către Dumnezeu era străin lumii păgâne; şi nu se poate decât să fie de acord că în Timeul platonic se pot găsi multe expresii favorabile unei asemenea înţelegeri. Și totuși Platon repetă neîncetat, chiar și în Timeu, că adevărata ființă aparține numai ideii; cum ar putea să afirme acest lucru dacă, în afară de idei, ar lua și materia drept substanța lor coevală, și cu toate schimbările în Formă, constantă în existența ei? Între timp, Platon este prea departe de o asemenea idee; dimpotrivă, el numește în mod explicit materia inexistentă, ia) ov. Mai mult, el se exprimă și mai definitiv, că ceea ce se întâmplă totul și în care totul se rezolvă este spațiu, χωρά, adică divizibilitatea în expunere. Deci, în locul materiei eterne, trebuie să punem aici doar Forma goală a materialității, Forma diviziunii spațiale.

poduri, mobile, exterior; această formă în sine nu este nimic; pentru că exteriorul nu este posibil decât sub condiția a altceva, a ceva nepresupus. De aceea Platon numește materie, sau spațiu, nu unul, w άλλα, diverse, &άτερον, nedefinită și nelimitată, άπειρον., combinând cu aceste expresii ideea că tot ceea ce este material nu este decât o simplă manifestare a altceva, și anume ideile. Fiind manifestarea ideilor căreia îi aparține toată realitatea, materia nu este decât negația acestei realități, este inexistența ideii în care nu poate intra fără a-și rezolva unitatea în multiplicitate, constanța în fluiditatea fenomenului, determinarea sa în posibilitatea unei creșteri și scăderi nedefinite, egalitatea sa cu sine într-o combinație contradictorie de contrarii, ființa sa necondiționată în combinație a ființei cu neființa.
Comparând acest concept de materie al lui Platon cu învățăturile anterioare, nu putem să nu admitem că el și-a depășit cu mult predecesorii. Foștii gânditori fie nu puteau înțelege primul principiu al lucrurilor într-un mod pur ideal, fie, alături de principiul înțeles ideal, au considerat materia ca fiind ființa ei coevă; iar Platon a respins în mod egal atât materialitatea Primului Principiu, cât și dualitatea principiilor. În același timp, el a descoperit esența cunoașterii pure, pentru care adevărata ființă este o idee, iar materia este inexistentă, în timp ce mințile nefilosofatoare sau semifilosofatoare consideră ideea ca fiind ceva formativ, la care materia, ca continut, trebuie inca adaugat din exterior.
Al treilea moment al trinității este ideea. Doctrina ideilor a lui Platon a apărut din studiile filozofice anterioare

"ȘI. Cunoaștem deja ideea de bază a filozofiei socratice, că adevărata cunoaștere este titlul dezvoltării/al meu din Concepte, Platon a dedus direct consecința, WÒ doar în concepte esența imaginabilă a lucrurilor este adevărul euicității lor și în general este într-adevăr - există, t .6. „El a dat un sens obiectiv lui Zhratov Nonyatiya. Împreună cu Heraclit, credea că esența lucrurilor nu stă în fenomen, pentru că el contează constant; această doctrină a lui Heraclit l-a condus pe Platon la o viziune negativă asupra ideilor, tocmai la ceea ce nu ar trebui să cauți în nHx. - Eleienii au învățat că o singură ființă, care este și Gândul, există cu adevărat: iar în Platon ideea de fech este unitate; prin urmare, în locul cuvântului idee, el folosește adesea expresia: unu, e.v. Că ideea, fiind unitate, include totuși pluralitatea, această idee a fost împrumutată de Platon din învățătura piagoreanului, conform căreia Totul constă din unitate și pluralitate, din limită și nedeterminat. Că unitatea diversității este ideea și că numai ideea este cu adevărat existenta, - asta a fost deja afirmat de Megaric, dar ei nu au aplicat acest concept de idei la fenomene, păstrând ideea în opoziție abstractă cu ele. În sfârșit, acel gând este și scopul și cauza necondiționată a lucrurilor, asta a fost afirmat de Anaxagoras în doctrina rațiunii; Socrate a repetat același lucru în Forma teleologiei populare și l-a exprimat filozofic pe Euclid, recunoscând singurul Bun și Rațiune. Așadar, Platon, în învățătura sa despre idei, a adunat diverse elemente și nu numai că le-a combinat în exterior, ci le-a transformat și în interior și le-a topit cu puterea creatoare a spiritului său. Elementele de predare despre idei au fost, desigur, pregătite de mișcarea istorică

filozofie; a dat naștere și necesității interioare a acestei învățături în sine; dar trebuie să atribuim geniului lui Platon faptul că el a recunoscut această necesitate și a folosit atât artistic elemente disparate pentru a dezvolta un sistem coerent din ele.

Care este ideea lui Platon? Ideile lui nu sunt nici substanțe sensibile, nici gânduri subiective umane sau divine. Ideile nu sunt substanțe sensibile, pentru că ele există veșnic și neschimbat în și prin sine ȘI PENTRU ele însele, durò ha&'αυτά ueiï' (χυτό μονοειδές ον, separate de tot ceea ce participă la ele, adică aparțin a fi complet independente și distincte). din ființa lucrurilor;sunt esența realității existente în sine.Ideile nu sunt gânduri subiective, umane sau divine: sunt numite de Platon obiectele pe care mintea umană le contemplă, arhetipurile după care Mintea Divină a format lumea. ; dar aceste expresii însele arată că ideile nu sunt produsul Rațiunii divine sau umane, chiar prin acest fapt ființa lor este recunoscută ca precedând activitatea Rațiunii, întrucât obiectele sensibile preced activitatea simțului care le observă, de altfel, însuși Platon. remarcă (Ragt. 132. V.) că, dacă ideile ar fi doar gânduri, νοήματα, atunci tot ceea ce participă la ele ar fi, de asemenea, numai de imaginat. Ideile sunt atât de obiective, cât și subiective: sunt obiective, deoarece sunt comune multor lucruri; și aceasta este esența lor; dar aceeași esență a lucrurilor, care este comună multora dintre ele, este, de asemenea, un concept, dar în așa fel încât conceptul și esența lucrurilor să nu divergă ca subiectiv și obiectiv, ci să fie unul și același - pe scurt, ideea este un concept, dar conceptul există ca sub-

stavdionalio. Din acest sens al ideilor, este de la sine înțeles că Platon, în învățătura sa despre ele, recunoaște realismul universalului, în contrast cu viziunea nominalistă, conform căreia numai obiectele particulare există cu adevărat, iar universalul este doar un reprezentare subiectivă.

Ideea, ca termen mediator, are o relație, pe de o parte, cu existentul în sine, cu Binele, Unitatea necondiționată, pe de altă parte, cu inexistentul, apariția. Prima relație a unei idei este că în esența ei este Binele etern, dar ve în sine, dar așa cum este comunicat celui care apare; adică ideea este o ființă intrinsec existentă și neschimbătoare, dar cu imuabilitatea ei, este mobilă, vie; este unitate, dar unitatea, care include multiplicitatea, este o ființă concretă, dar care conține toate momentele sale într-o unitate de gândire necondiționată, liberă de orice opoziție și schimbare. Astfel, în locul unității eleatice există un concept, în locul ființei inerte - forța, δύναμις· Trebuie remarcat, totuși, că la Platon acest ultim sens al ideii, ca forță, este relativ mai puțin prezentat decât cel în al doilea rând, sensul universalității existente în sine în sine. Tocmai această universalitate este exprimată predominant de είδος platonic, care înseamnă specie sau gen. — A doua relație a ideii este că, comunicând însă cu existentul, ea însăși participă la inexistență. Cum o idee, fiind o realitate substanțială, participă la inexistență, acest lucru este explicat la Platon prin comuniunea de idei. Deoarece fiecare clasă de lucruri are ceva în comun pentru ei și, în consecință, fiecare dintre ele corespunde ideii {είδη 3*

èativ οιώσσ φύσει Arisi. Mat. BUNĂ. 3), atunci este un set bagam-dead. Cu o asemenea multitudine de ei, adică, toți se pot sdmvltmk cu greu cu celălalt în toate se pot exclude unul pe altul; de exemplu. după ce au pus mișcările în repaus, neo-ovdya-nim între „amândoi, se pot uni cu ideea de a fi. De îndată ce pui legături, atunci ele sunt omogene, adică ființa a o sută împreună este ființa altuia; iar când nu pot fi combinate, ele sunt diferite, adică ființa unuia este neființa celuilalt; de exemplu. războiul este rețeaua mișcării, mișcarea este H#4wie de odihnă. Și așa cum orice idee se poate uni cu mulți, eu cu alții, nu pot nenumărați mulți, atunci fiecare idee se cuvine în multe privințe ființei, în același timp, în multe privințe se potrivește ființei, adică diferenței și, prin urmare, neființei relative, negaţie fiinţă certă. Deci în fiecare idee, ca ființă, există și neființa, care, totuși, este ființa mea și așa mai departe.
Dacă acum combinăm cele trei momente ale începutului platonic împreună, atunci vom găsi următorul sens: kam oh-în-sine, oh-„un viitor, etern Bine, Unitate necondiționată, negând” prăbușindu-se în spațiul gol, în o poziție exterioară, în pro-„divizibilitate strâmtă în mișcare, se poziționează în ea, „dezgând o multitudine de idei nenumărate, realizând în mod substanțial „concepte sau unități concrete, autoexistente și idh, ἐννάδες, care prin propriul lor exterior- „Supus ei înșiși se limitează și dintre care fiecare este rhododad, merg forța specifică a lucrurilor, este zhnzp m > dud. „Din acest punct de vedere, este imposibil să nu invocem cea mai apropiată afinitate a învățării pdatododd cu pyeagoreysiim. Ca în flWFftP „RDVDYPYA, μά” <*ς, happy limit, aápaç, respirând în „sine idoredelvdnod,   i.e. spatiu gol, rezerva

apare și numere, așa că aici cel necondiționat într-o poziție exterioară reflexivă devine o multitudine de alimente, ”influență de idei pe care Platon însuși în timpurile recente, în mărturia lui Aristotel (Mt. XIII. 4. 1078, 9), le-a cerut. numere, care, în diferență de numerele matematice-cheekvh obișnuite, αριθμοί μαθηματικοί, numite numere ideale, αριθμοί ¿ιύητικοί, presupunând că diferența dintre ele este că primul, ca dioorodie pură a unității, poate fi conectat unul cu celălalt , iar acestea din urmă, ca eterogene, sunt ασύμβλητοι . În confirmarea acestei asemănări între viziunea fundamentală a lui Platon și primele fundamente ale lucrurilor în viziunea pieagoriană asupra lumii, se poate indica aici și acel loc din Filthb (p. 16. C.), unde el, referindu-se la gânditorii antici, oi παλαιοί, goreytsev, spune că este format dintr-un B' miOgago, éí ἑνός uev χαί εκ πολλών, și include în sine, limita și nedefinitul, πέρας xaì απειρίον.
În aplicarea la existența pläticii, trinitatea platanilor comuni” de la începutul Filosofiei se exprimă în următoarele momente: „Dumnezeu în lumea ideilor este autoexistent în sine, tărâmul fenomenelor senzuale este negația sa. , iar sufletul lumii este un intermediar între aceste două extreme.”
Bom și ideile constituie un singur lucru în ființa lucrurilor. pentru că toate ideile sunt reduse la o idee supremă a Binelui, sau a lui Dumnezeu, care, ca concept generic al tuturor celorlalte, le cuprinde și în sine și este universal necondiționat. Așadar, invers, vorbind de la ideea cea mai generală, supremă, putem, printr-o serie de idei subordonate acesteia, să coborâm la cei mai bețivi, care în sine nu mai conțin genuri sau specii, ci doar cele nedeterminate.

multe fenomene. De aceea sarcina adevăratei științe, după Platon, constă în a vorbi de la începutul nepresupus al oricărei ființe, cu ajutorul unor concepte, printr-o serie de membri logici intermediari, coboară până la conceptele cele mai de jos. Cu o asemenea relație de idei cu o idee supremă, ar trebui să ne așteptăm de la Platon însuși la o dezvoltare logică a sistemului lor. Dar, de fapt, el nu are această dezvoltare. Pentru subordonarea sistematică a ideilor, se cere ca ideile inferioare, sau conceptele, să fie oprite în ideile superioare cele mai apropiate de ele, ca momentele lor; dar la Platon, conceptele inferioare, în loc să fie incluse în cele superioare, sunt sub ele, ca substanțe speciale, și participă doar la ele.
Ideile, reduse prin această simplă participare la o singură idee supremă, constituie în totalitatea lor lumea arhetipurilor, lumea substanţelor autoexistente, diferită de orice fiinţă senzuală, înţeleasă doar prin gândire pură.
Al doilea moment al începutului platonic este zona fenomenelor senzuale, lumea imaginilor. Cum se raportează lumea imaginilor cu lumea arhetipurilor, fenomenul senzual la idee? De obicei, se crede că lumea sensibilă și lumea ideilor din Platon sunt stabilite ca două, unul în afara celuilalt, tărâm existent, ca două tărâmuri substanțial existente. Iar obiecțiile lui Aristotel la doctrina ideilor se bazează în cea mai mare parte pe această presupunere, căreia Platon, desigur, a dat rațiune prin expresiile sale despre ființa independentă și primitivitatea ideilor; cu toate acestea, ideea și fenomenul nu sunt diferite pentru el, una fiind în afara substanței celeilalte, deoarece substanțialitatea aparține numai ideilor. Dacă în unele locuri,

neavând nevoia să intre într-o explicație exactă a naturii lumii sensibile, Platon opune ideilor, ca prototipuri, lumea figurativă, ca ceva la fel de real, iar tărâmul ideilor este, parcă, o a doua lume care există sub lumea sensibilă, atunci de fapt el vrea să arate prin această singură calitate diferența dintre ființa substanțială și ființa care apare, diferența metafizică dintre lumea ideilor și lumea aparențelor, și nu poziția lor reală în exterior, în care fiecare dintre ele ar avea o realitate aparte, iar intreaga fiinta ar fi impartita intre amandoua. Este una și aceeași ființă, care este contemplată în întregime pură în idee și incompletă și vagă în fenomenul sensibil; o singură idee este în lumea sensibilă o pluralitate (Rep. V. 476, A); fenomenul este doar o reprezentare slabă a ideii, doar refracția multiplă a razelor sale în spațiul în sine gol și întunecat al substanțelor nedefinite, ἄπειρον (ib. VII, 514) și, prin aceasta, elimină dezintegrarea dintre ele ; dar în ce măsură a reușit efectiv acest lucru, vom vedea mai jos.
Al treilea termen, mediator între lumea prototipurilor și a imaginilor, este sufletul lumii. Ce este sufletul lumii? În Timeu este descris prin astfel de trăsături, în care, la prima vedere, este imposibil să nu remarci elementul miticului și fantasticului. Este imposibil ca Platon să vorbească serios despre împărțirea și extinderea spațială a sufletului lumii, care a precedat formarea lumii materiale, despre originea ei din amestecarea chimică etc. După eliminarea elementului mitic în

studiul tonului despre. sufletul lumii, rămâne următoarea gândire tematică drgmtst: „începutul care mișcă lumea, iar temelia, ordinea

dominantă a ordinii, este sufletul lumii., t. fiind mijlocitoare între rațiunea pură și, fenomenul senzual c. conținând în sine întreaga relație a numărului, deci relațiile de corp și măsură sunt relația de matematică și se poate spune că sufletul lumii este o idee în Forma relațiilor matematice, ca principiu determinant și conducător al fenomenul universului. Astea, matematica. relaţii. Tslatots îl numește sufletul lumii, tso-Trma, pe care, matematic, îl exprimă, în general, acționarea cu curaj. termen între două ^ I. contrarii. prieten? m^ticheskre este, tsded in unitatea din primul nr. și divizibilitatea; aici există și o multiplicitate, ca. UNU. din momentele de simțire, de viață, Hβ nu deja, conducând · vrѢshcho, curgerea nedefinită a lucrurilor este aici ferm și, cu siguranță indicată de oivshch^-ni^ esdr, pentru a elimina de aici și,. pluralitate, atunci rămâne ideea pură. Este adevărat că sufletul lumii este în Timeu. tszobrdg z ^ aetsdp mrzhdu. altele., și acoperire cu caracteristici care, neț. aparent, I$ împreună cu. concept, relații matematice. sheniy; este descris nu numai ca bază a tuturor edr, padyadka în ^ m ^ Ѣ, ci împreună. „D asta, și cum, începutul erenaniei în ^_ ca întreg și, în special ființe,; ond zedret zededadr, r^sumarily, and |; participă la gândire, λογισμός*

Eu, în continuare, produce, în. private, suflete, kotortsd. otsd, sdoerzhitd v. pentru tine însuți (, nu numai ideea corectă, și, edyaѢtsiya., ci, minte, și,. n^uvu. ν.ός καί ¿ / τιστη^· Dar cu aceasta, Hp este infirmat, exprimat de noi, conceptul de Yarovaya suflet $; amintiți-vă doar că mulți și din. dekh antic fddo.oo-fov, ca Anaxagoras, Diogenes arolori^sky și Herakd^d "r

mișcarea spațială a fost pusă în cea mai strânsă legătură cu conștiința, pe care pioagoreenii o numeau sufletul un număr, III armonie și pe care Xenocrate, un student al lui Platon, sub influența, desigur, a învățăturii lui Zdaton, l-a numit sufletul însuși - el însuși un număr în mișcare. Mai mult decât atât, întrucât prin intermediul numărului și al măsurării multiplicitatea infinită a fenomenelor este adusă într-o relație definită, numai în această condiție devine accesibilă înțelegerii noastre; și tav-șațcfc, sufletul lumii conține și determină numerele universale. relaţiile, atunci tocmai din acest motiv, începutul oricărei cunoaşteri, este că, pe de o parte, pluralitatea existentului se reduce la. unitate coava-vd, d cu celălalt – ■ universalitatea necondiţionată a traducerii ideii ddt vd> chiar creaţie.

Tsoldgad, sediul lumii, sufletul în centrul lumii, îmbrăcămintea. a întins cerul în jurul ei și s-a acoperit cu el, cu un trup, Tsdaod sshtssydaet lumea, ca o schrva și co-vrshnvdy orgatsdzm și o numește hq doar o ființă vie, o ființă, ζωον, dar și o zeitate. samrd^Ѣyushchvm c, blvt zhededsch,. Vb. - Lumea Lom ocisaschd, este imposibil să nu recunoaştem natura temutei contemplaţii a sufletului, asimilată de Platonov V^. nqprçrip, oh, salut, pace, el, b, s. unul, lateral, vra-SHYANDrD. y? cealaltă parte, minunându-se de solemn-stdrtsryr vadv ^em, prtsrody, np ar putea syait ep. sky-sedednrd}. și, pentru a da conștiință umană, ca ceva străin, spirit și viață.

Combinația tvderr sensul celor trei momente principale ale badiya, vep^y, puternic pentru a exprima sensul principal, începutul platoului Filosofiei. în felul următor: ^Necondiționat, adică idei RNSC., sau. prdoobraarv, eodroe ts neschimbat bts?ie^

negându-se pe sine în lumea sensibilă, în lumea imaginilor, în diversitatea și trecătoarea fenomenelor, se pune în ea ca suflet al lumii, ca început al mișcării și vieții, ca un set de raporturi raționale și armonioase ale numărului și măsura.” – Potrivit unui astfel de început, întregul univers, după Platon, pe de o parte, există din veșnicie opoziția autoexcitată a ființei și a neființei, a ideilor și a lumii senzuale, iar pe de altă parte. , autoafirmarea ființei în neființă, care este din timpuri imemoriale, este un gând infinit, format în negație și care comunică imagini armonioase negației însăși, este o singură idee care se exprimă printr-o multitudine infinită de idei în ordine. rang și ordine. În virtutea negării sau, ceea ce este la fel, a materialității fenomenelor, universul este revelat de o serie treptată de ființe; dar puterea unei poziții sau a unei idei, așa cum există în sine, leagă toți acești pași într-o unitate necondiționată, armonioasă; și, prin urmare, toate creațiile separate ale naturii sunt în același timp părți și membre ale unui organism atotcuprinzător, viu și divin al universului.

Cu toată măreția viziunii platonice de bază asupra lumii, nu putem decât să vedem în ea două statistici principale: aceasta este lipsa de derivare a fenomenelor din idei și dezintegrarea rezultată între lumea ideilor și a fenomenelor.

Platon, după cum am văzut, a încercat să distrugă independența ființei sensibile, ridicând fenomenul la idee ca substanță; dar aceasta este doar relația negativă a fenomenului cu ideea; și a fost de asemenea necesar să se explice relația pozitivă dintre ele; și anume, dacă ideea este substanța fenomenului, atunci a fost necesar să explicăm apariția celui din urmă din primul. Era cu atât mai necesar ca Platon să explice această ieșire, pentru că ideile lui nu sunt universale în minte.

din nominalism, adică subiectivul este doar o reprezentare a trăsăturilor generale ale lucrurilor, ci esența principiilor obiective ale lucrurilor, cauzele lor, αίτια τοίς αλλοις, în cuvintele lui Aristotel (Met. L 6). Dar cum un fenomen, sau așa-numita inexistență în general, poate fi conceput sub o idee și cum poate fi explicat din punct de vedere al ideologiei, nu găsim niciun răspuns la această întrebare la Platon. Motivele apariției fenomenelor din idei ar trebui căutate fie în Dumnezeu, fie în materie, fie în ideile înseși. Dar cu privire la Dumnezeu, se spune doar (în Timeu) că El a creat lumea din bunătatea și neinvidia Sa, din care rezultă doar că Dumnezeu a creat lumea în general și, mai mult, cât mai bine; dar nu rezultă că a fost necesar să se creeze o lume finită și să cufunde existența necondiționată a ideilor în inexistență. „Deoarece, potrivit lui Platon, numai ideile sunt realitate, iar materia nu este nimic, atunci este imposibil să cauți în materie fundamentele fenomenelor finite. Dar, în sfârșit, chiar și din idei este imposibil să explici ființa finită; pentru că dacă ideile sunt realitate necondiționată, atunci ce le-ar putea face să ia forma inexistenței și să rupă unitatea esenței lor în expunerea spațială? Dacă Platon admite că în fiecare idee există și inexistență, atunci aceasta, totuși, este ceva cu totul diferit de inexistența existenței materiale; neființa care are loc în idei este doar diferența lor una față de alta; dimpotrivă, inexistența fenomenelor sensibile este diferența dintre o idee și un fenomen; inexistența ideilor se compensează prin relația lor reciprocă între ele, astfel încât lumea ideilor, considerată ca un întreg, conține

toată realitatea și, prin aceasta, distruge toată inexistența în sine; dar inexistenţa fenomenelor sensibile este esenţială şi

o limitare demnă a finitului, ca urmare a căreia fiecare idee, nu numai în raport cu alte idei, ci și în sine, este multe și, prin urmare, parțial inexistentă. Adevărat, în ființa lucrurilor, Platon acceptă încă o potență mediocră între lumea ideilor și a fenomenelor, și anume, sufletul lumii, prin care Spiritul etern, ca exemplu de idei, produce fenomene multiple; dar aceste lucrări de manifestări ale sufletului lumii sunt limitate doar prin aducerea lor în armonie; și în plus, aceste fenomene rămân încă în afara substanțelor lor și, după Platon, apar numai prin participarea la esența ideilor, μετέχειν της βαι'ας; Între timp, cuvântul participare este doar o expresie metaforică, care nu explică nimic, după cum am observat. încă Aristotel în critica sa asupra ideilor platonice (Met · I. 7). A fost necesar să se înțeleagă diferit relația dintre idei și fenomene, a fost necesar să se arate cum ideea este revelată de fenomen și fenomenul iese din idee, ceea ce Aristotel s-a angajat să facă,
Neajunsul de a deriva fenomene din idei este în sine un motiv pentru un alt neajuns al vdeologiei platonice. Cu toate eforturile lui Platov pentru unitatea perfectă a vederii, burta sistemului său TOT, există un element de dualism, tsro-adadt, dezintegrare ireconciliabilă și contradicție a ființei în sine și a fenomenelor. Și de fapt, ideea, lui Platon, conține în. pentru sine întreaga Realitate, iar între aceasta și fenomen, există o ființă care nu este presupusă de idee și nu este derivată din ea; De aceea ideea, pe de o parte, este substanța primară a fenomenului, dar, pe de altă parte, există de la sine înainte de sine, nu intră în multiplicitate și variabilitate. fenomen și nu îl necesită pentru implementarea sa. Itz, împreună cu aceasta, fenomenul nu

n idee, pentru că există ceva care o face să apară, se derivă din idee. Astfel, ideile, fiind cauzele lucrurilor, nu intră, în același timp, în lucruri, ci sunt separate de ele, jçaçifftal, și constituie o lume specială, eternă a arhetipurilor, căreia i se opune lumea noastră, ca o pereche de imagini. Motivul unei astfel de renașteri Între o idee și un fenomen stă în ridicarea abstractă a ideilor. La Platon, sarcina mondială a început să fie îndeplinită - să înlăture natura; de aceea spiritul lui s-a îndreptat către lumea ideilor; dar umblând în ele necondiţionat - adevărate şi bune, s-a oprit la contemplarea lor obiectivă, în loc să le cuprindă în implementarea lor concretă, în trecerea lor într-un fenomen. Cu o înțelegere abstractă, obiectivă a ideilor, ideile apar pe de o parte, iar fenomenele pe de altă parte, iar presupusa lor imanare (interioritatea) se rezolvă în transcendența ideilor, în existența lor de cealaltă parte a fenomenelor.
Platon îl numește pe autoexistent, sau Dumnezeu, Tatăl universului, spațiul gol care primește ideile divine, Mama și produsul ambelor etici a cauzelor, lumea, Fiul Tatălui și al Mamei. Dar cum sunt ambele cauze, Tată și Mamă, veșnice, atunci se pune întrebarea, care s-a propus de multă vreme: nu au Platon și lumea, ca produs al cauzelor eterne, un act etern, pretemporal al lui Dumnezeu? Cu o viziune corectă asupra învăţăturii despre lume a lui Platon, aşa cum este prezentată în Timotei, se poate crede că el acceptă începutul şi formarea ulterioară a lumii; el chiar spune cu certitudine că tot ceea ce este sensibil are un început și, în consecință, lumea. Dar, pe de altă parte, nu este

lipsit de motive să credem că Platre nu a avut atât de mult conducerea MF pentru a impune un istoric istoric.

cursul „transformării, cât de mult să indice originile universale și părțile constitutive ale lumii în forma ei actuală. Și, de fapt, Platon, în doctrina sa despre formarea lumii, nu acordă atenție succesiunii temporale a momentelor sale, așa cum ar trebui făcut cu o trecere în revistă istorică a acesteia, ci își distribuie expunerea în funcție de momentele conceptelor. : mai întâi, el vorbește în detaliu despre acțiunile minții Timpului în lume, apoi - despre efectele necesității, ανάγκη, care la Platon, ca și la pitagoreici, înlocuiește numele spațiului gol și, în sfârșit, despre lume, ca produs al ambelor cauze. Poate că Platon însuși a simțit dualitatea vederii sale; cu toate acestea, ea nu intră într-o investigație și o decizie definitivă a adevărului sau falsității acestei sau aceleia laturi a acesteia. Însăși înțelegerea naturii la Platon, spre deosebire de încercările foștilor filozofi de a o explica mecanic, este complet teleologică (luând în considerare natura din punctul de vedere al scopurilor), deoarece numai ideile din el sunt adevărate - reale și esențiale, esența. de bine, de dragul căruia există orice altceva în natură; în toate manifestările ei se exprimă scopuri raţionale, ascunse în idei: întreaga lume este o amprentă a Binelui. - Gândurile private ale lui Platon despre natură includ: producerea a patru elemente din figuri geometrice, împărțirea a șapte planete în funcție de raportul numerelor armonice dintr-o octavă; priviți stelele ca ființe cerești nemuritoare; opinia că pământul se află în centrul universului, care ulterior, prin intermediul unei ipoteze, s-a format în sistemul lui Ptolemeu; reducerea tuturor figurilor materiale la un triunghi, ca cea mai simplă formă a unei suprafețe; o singura data-

împărțirea ființelor însuflețite în funcție de cele patru elemente în animale pământești, apoase și aerisite, deasupra ființelor de foc, stelare; explicaţii ale naturii organice şi mai ales ale structurii corpului uman. Dar aceste gânduri au merit filozofic nu atât în conținutul lor – pentru că arată toată insuficiența concepției științifice de atunci asupra naturii – ci în ideea lor de bază – de a înțelege lumea ca materie și reflectare a Rațiunii, ca organism al ordinea, armonia și frumusețea ca autorealizare a Binelui.
Doctrina naturii a lui Platon include și doctrina sufletului, ca parte necesară, integrantă a Fizicii sale. El vorbește despre sufletul uman, parțial într-o formă semi-mitică, parțial într-o formă pur filozofică. Într-o formă sau alta, el exprimă următoarele gânduri dogmatice despre suflet: că acesta participă la ideea de viață și, prin urmare, conține începutul mișcării, este ea însăși o ființă în mișcare, esențial diferită de tot ceea ce este trupesc; ca mișcare în sine, este fără început sau sfârșit; cât de diferit de corp, străin de diversitate și complexitate; ca fără început, a existat înainte de a apărea în viața reală, pământească, unde vine doar ca urmare a căderii de la destinul său original; întrucât, înainte de apariția ei pe pământ, a existat în sfere superioare, într-o stare mult mai perfectă, atunci cunoașterea ei pe pământ nu este decât o amintire, ἀνάμνησις, a ceea ce știa mai înainte.
*) Degeaba consideră Hegel (Gescb. d. Phil. II. 181-6) gândurile lui Platon despre existenţa sufletelor, despre căderea şi amintirea lor, ca

asemenea idei, pe care San Platon nu le-a atribuit Filosofiei sale; Gândurile lui Ati se repetă în el de mai multe ori > sunt în strânsă legătură cu întregul său sistem.

M
Totuși, toate YO se referă numai la cel mai bun SYA, rațional și divin, la care se manifestă cealaltă parte, nerezonabilă și muritoare: aceasta este puterea dorințelor, êfri-&υμία, și puterea impulsurilor involuntare ale inimii, ΰύμος. , intermediar între începuturile raționale și nerezonabile. Că cele trei cinci forțe nu sunt doar Forme diferite de activitate, ci sunt și părți într-adevăr diferite, acest lucru este dovedit de Python în Republica sa (IV. 436. B.) prin lupta lor reciprocă-luptă a unuia cu celălalt; dar cum, cu această trinitate de părți ale sufletului, unitatea conștiinței sale de sine poate fi păstrată, Platon nu spune nimic cert despre asta. - Oricum ar fi, această împărțire tripartită a sufletului se reflectă în diferite moduri în gândurile sale ulterioare: afirmată asupra tripartitățiiprincipiului său filosofic general și asupra diviziunii anepologice în minte, suflet și corp, în special ea corespunde cu tripartism metafizic al lumii ideilor, relațiilor ь matematice și lumii senzuale; și oferă, de asemenea, o bază pentru împărțirea morală a virtuților și împărțirea politică a moșiilor.
În doctrina sufletului, Platon acordă o atenție deosebită nemuririi sale; el a fost primul dintre filozofii greci care a prezentat dovezi ale nemuririi, totuși nu ale sufletului în general, ci doar ale părții sale raționale și divine. Ideea generală a acestor dovezi este că sufletul, ca ființă gânditoare, participă la Rațiune, iar ca auto-mișcător și independent de corp, are o ființă independentă, continuă. Toate aceste dovezi sunt analitice și nu au persuasivitatea cuvenită, pentru că ele presupun pretutindeni ceea ce este încă de dovedit; derivat parțial de la filozofi mitici, bazat pe o înțelegere neclară a conceptului de suflet și a relației sale

tf
la trup „la minte și pentru că expun mai ales atitudinea sufletelor față de lumea ideilor, atunci, în cazul extrem, ar putea dovedi într-un fel nemurirea celui care și-a ridicat sufletul la un spirit curat, adică filosoful nemuritor”. Platov însuși a văzut insuficiența teoretică a argumentelor sale. Însăși mulțimea lor dovedește deja acest lucru; și în plus, Platov însuși le recunoaște doar ca dovezi ale probabilității umane, doar postulate practice. În această încredere, el a pus în încheierea mitului lor despre împărăția morții și lumea interlopă, parcă o pondere istorică asupra mentalității, astfel încât, legându-le cu credințele populare și prin intermediul tulpinii tradiției religioase, să dea credința în nemurire o autoritate pozitivă, dată istoric. Iar în alte locuri, Platon, parcă ar vedea în aceasta elemente ale revelației divine, vorbește despre lumea interlopă, despre răsplata viitoare pentru bine și pedeapsa pentru rău, complet în spiritul oamenilor; vorbește despre purificarea pedepsei în iad, folosește credința populară despre apariția sufletelor sub formă de umbre pe morminte; uneori se desparte despre rătăcirea sufletelor prin diverse corpuri umane și animale. În general, în dovezile platonice ale nemuririi, ca și în toată Psihologia sa, găsim acel dualism care este exprimat aici prin ura față de trup și este legat de dorința de a căuta ultima cauză a răului în natura lui Ikayu, adică, în natura lumii sensibile.

Etica lui Platon, așa cum spune el însuși în Timeu (27. A), este în legătură directă cu Fizica sa, deoarece Fizica discută despre originea unei persoane și natura sufletului său, iar Etica despre educația sa. Principiul suprem al Eticii, ca în Socrate și după-Ch. SH. . 4

a făcătorilor, este determinată la Platov de rezolvarea problemei binelui suprem, care pentru el, ca și pentru Socrate, este identică cu fericirea. Acest bine, care constituie cel mai înalt scop moral, este înțeles parțial negativ, ca o evaziune de la viața senzuală și un apel la contemplarea pură a ideii, - parțial pozitiv, ca o reflectare a ideii în fiecare dintre cele trei forțe spirituale, ca relegarea sa armonioasă în viaţa unei persoane şi satisfacţia care decurge din aceasta.spirit. Dar reflectarea ideilor divine în suflet, transformarea armonioasă a întregii esențe a omului după ele, este virtute; virtutea, prin urmare, este și cel mai înalt bine de pe pământ și, ca o repetiție în om a armoniei universale, nu este doar contribuția omului la divin, cauza formării lumii, ci și acea frumusețe, prin care întregul univers este imprimat. - Într-o astfel de viziune a lui Platon asupra activității morale, nu se poate să nu vedem caracterul estetic al Filosofiei sale. Așa cum întreaga lume, aranjată de Dumnezeu după proporțiile corecte de idei, este în ansamblu o operă uimitor de artistică a lui Dumnezeu, tot așa și activitatea morală a unei persoane, călăuzită de aceleași idei, este cea mai înaltă și mai nobilă artă, arta de a aduce sufletul în armonie cu el însuși și cu întregul univers. Așa cum lumea este frumoasă pentru că offț este revelația ideii divine de Bine, tot așa virtutea este frumoasă pentru că este o continuare a aceleiași idei divine: frumos și bun, καλοκ^γα&όν, coincid complet la Platon.

Întrucât baza virtuții este o idee, educația morală a unei persoane poate fi și teoretică, adică virtutea poate fi învățată, așa cum credea și Socrate. Dar pentru o astfel de creștere, după Platon, nu este suficient

tipurile inferioare de cunoaștere sunt exacte, deoarece doar gradele inferioare ale agentului posturii le corespund în viața practică. Și anume, din observația sensibilă, sau doar părerea, așa invocată de Platon, δόξα, nu rezultă decât o virtute inconștientă, săvârșită din obișnuință și exercițiu, έξ xal μελέτης, fără a se gândi la motivele acțiunii, aveu vS\ toți cei care posedă o asemenea virtute. , fără a exclude cei mai renumiți oameni de stat ai timpurilor străvechi, sunt virtuoși numai prin predestinare divină, &ea μοέρρ, adică din întâmplare, și nu stau mai presus de ghicitori și poeți și, în general, de toți cei care produc lucruri bune și frumoase numai prin inspirație, μανία, ¿ν^ασιασμός. Reflecția pătrunzătoare, διανοέα, deși abstrasă în special de obiectele senzuale, dar totuși în mișcare în cercul Formelor senzuale, corespunde activității, care, deși nu este străină de reflecție, este îndreptată spre satisfacerea intereselor personale, subiective, caută mai ales plăcerea ca bun. O asemenea virtute, s-ar putea spune, sofistica, pune trecatorul in locul permanentului, aparentul in locul realitatii, scopurile relative, care de obicei conduc la rezultate opuse asteptarii, in locul scopului neconditionat, întotdeauna în concordanță cu sine însuși. Numai cunoașterea rațională, filozofică, γντόσις, νόηαις, care are ca conținut Binele însuși, este adevărata temelie a educației și acțiunii morale; numai adevăratul

filosof este cu adevărat virtuos; pentru că numai el aduce sufletul în acea armonie interioară în care devine o imagine vie a armoniei universale. - Din acest concept al lui Platov despre relația dintre Filosofie și morală, se dezvăluie că el

G

Mvt Philosopher” este un volum mult mai general, care i se dă de obicei; dar pentru conceptul general, Filosofia este doar un anumit mod de a gândi; iar în Pzh * ted ", ea, tio din însăși esența ei, este și opera vieții; chiar și acest element yaractic în el este primul, există un orne comun, fără de care elementul teoretic nu poate bate și este de conceput. În acest sens, el se apropie de Socrate, a cărui filozofie încă coincidea complet cu a lui. caracter personal; deși Platon a fost blocat de această limitare a filosofării socratice și a dezvoltat ideea într-un sistem, el nu a atras încă această activitate atât de exclusiv teoretic ca Aristotel.

Creșterea morală a unei persoane este completată <p> de Hans-dvrvl, pentru că numai aici se realizează „rave * W un val de armonie a vieții umane.

Starea platoniciană este de obicei considerată ca idealul nostru shievdag, adică o himeră, care, deși a fost gândită de capul unui Geshalt, și totuși nu poate fi realizată printre oameni. Dar idealul nu este o idee inactivă și neputincioasă, pentru că tocmai el este ceea ce constituie necondiționat real și esențial în fenomenele date. Adevăratul ideal nu este ceva care mai trebuie să fie actualul-vmm, ci em» este cu adevărat și numai el este acțiunea stângii. Fie că ideea este prea bună pentru a deveni existentă sau dacă realitatea empirică a lui slivy-yom este nepotrivită pentru implementarea ei, în acest caz ar fi un defect al idealului însuși. Dar acest lucru nu se poate spune despre idealul platonician al statului; Platon și" vdavalon în expunerea teoriilor abstracte; narrotiv, înțeleg acțiunea din latura ei interioară și esențială.

„3

Un filozof de geniu nu poate trece înaintea dușmanului său; el o cunoaște și o înțelege doar în funcție de conținutul ei veridic. Acest lucru a făcut și Platon: el stă „pe baza timpului său; și de aceea adevăratul sprijin al „Republicii” sale este esența moralității grecești, este viața de stat a grecilor, sublim și gradul ideii; iar pe această bază idealul său are deplină realitate. Dar când, independent de aceasta, se întreabă dacă o astfel de stare ca nlatoioyao este posibilă, dacă există un oso mai bun, atunci chiar această întrebare este falsă și nefericită, deoarece transferă idealul lui Platon pe un pământ străin. Într-un asemenea caz, starea platoniciană, fără îndoială, se dovedește a fi un ideal inconsecvent cu realitatea empirică; dar aceasta nu se mai datorează idealității lui, ci mai degrabă din nepotrivirea aplicării sale sau, dacă vreți, din insuficiența vieții de stat străvechi în comparație cu noua. Suveranitatea individului a fost o trăsătură caracteristică conceptului gel-mamă a statului, până când statele grecești „nu au ajuns la nestăpânire. Același este și conceptul de moralitate publică în Pdaton. Instituțiile statului său, oricât de mult au stârnit batjocuri și reproșuri chiar și în antichitate, sunt doar consecințe, cu o severitate inexorabilă, derivate din ideea statului grec; dar principiile statului grec nu sunt aplicabile exigenţelor sociale din alt timp şi alt loc.

Caracterul principal al statului lui Platon este subordonarea exclusivă a particularului față de universal, sacrificiul individualității ca sacrificiu față de viața de stat, conversia virtuții morale în virtute politică . O astfel de viziune asupra statului nu se bazează doar pe gay-ul lui Platon asupra elementelor

a adevăratei vieți grecești, dar decurge și din spiritul și caracterul întregii sale filozofii. Știm deja că ideea lui este o esență generală, independentă, care nu are nevoie de fenomene pentru realizarea sa și că fenomenul, ca particular, este pură inexistență a universalului, sau a ideii; iar în om latura senzuală a naturii sale, fundamentul natural* al individualităţii, este doar un adaos care nu aparţine esenţei sale originare. În consecință, în viața socială a unei persoane, prin prisma universalului, particularul și subiectivul își pierd semnificația. Așa cum în fizică Platov a cerut un formator al lumii care să subordoneze cu forța ideile materiei, tot așa în politică era necesară stăpânirea absolută pentru a îmblânzi egoismul indivizilor. Așa cum un fenomen este doar un mijloc de exprimare a ideii de Bine, iar scopurile fenomenelor sunt stabilite numai în idei, care, în ansamblu, reprezintă o dezvăluire armonioasă a ideii de Bine: la fel, în stare, orice anume scopul ar trebui să dispară în scopul general, iar statul să reprezinte o întreagă unitate armonioasă, spre deosebire de viața morală a indivizilor. Într-o stare perfectă, conform învățăturilor lui Platon, totul ar trebui să fie comun, atât bucuria cât și tristețea, chiar și ochii, urechile și mâinile. Voj ar trebui să fie oameni numai în general, și nu în special acei sau alți oameni. Pentru realizarea acestei universalități perfecte și a acestei unități complete, a fost necesar să se distrugă orice particularitate și particularitate. De aici severitatea Republicii platonice. Proprietatea privată și viața de familie (care sunt înlocuite de relațiile între nume și soții), creșterea și educația, alegerea statului și a felului de viață, chiar și toate celelalte tipuri de activitate ale unei persoane private în arte și științe - toate acestea sunt sacrificat scopului statului şi

evident conducerii şi ordinii celui mai înalt departament de stat. Individul trebuie să se limiteze doar la fericirea care îi aparține, ca parte integrantă a statului. În acest spirit, organizarea platoniciană a statului determină și cele mai mici detalii ale sale, pentru a-l ridica în special la nivelul unui regat necondiționat al rațiunii, ghidat de ideea de Bine.

Așa cum în întregul univers Platon acceptă perioade cosmice de ascensiune și cădere a lucrurilor lumii, tot așa și în lumea politică admite perioade de răsturnări morale, când lumea este dominată fie de adevăr, fie de corupția morală a indivizilor și popoarelor. Aceste perioade de transformare a lumii sunt în legătură cu o constelație sinistră, prin a cărei influență toți muritorii sunt plasați în afara stăpânirii zeilor conducători și, lăsați singuri, lucrează la propria lor distrugere. Dar, având în vedere perioade atât de distructive ale lumii, nu se poate să nu admită că Binele nu are stăpânire deplină în el. Lăsați această distrugere, această stricăciune să atingă ființele muritoare: dar totuși, așadar, deși imperfecțiunea rămâne în părțile lumii; si in consecinta intregul nu are perfectiunea deplina. Este adevărat că întreaga doctrină fizică și moral-politică a lui Platon are scopul de a arăta cum nerezonabilul ar trebui să fie adus de minte la

ordine, armonie și frumusețe, cum în trup și prin corporal ar trebui să apară Binele în lume. : totuși, chiar și în același timp, gândul rămâne întotdeauna la Platon, că ființa sensibilă nu se poate egala cu Binele, ci poate fi doar asemănată cu acesta și că tot ceea ce se întâmplă și trece poate participa la ființa neschimbătoare a ideilor numai în trecere.

YalaToa vorbește destul de des despre frumos *, mai ales în învățătura lui despre dragoste, dar estetica nu formează o parte specială a sistemului său. Conceptul lui Tero despre frumusețe este destul de vag; se poate vedea doar că aceasta este ideea pre-mushchegwenvo în formă sensibilă; cu toate acestea, se poate vorbi și despre frumusețea științei, a faptelor etc., astfel încât ideea de frumos să se îmbine din nou cu ideea de adevărat și de bine. La fel de vagă este concepția lui despre artă.
Piegareismul Kan corespunde învățăturilor lui Lao-tzu în filosofia antică orientală și învățăturilor morale ale lui Khun-tzu în filosofia antică orientală, așa că vedem începuturile platonismului în Sai-hii-Nirisvara a lui Kapila. La baza tuturor a fi mai tineri®) Platon are un triplu început: existent în sine, Dul, - de la început, inexistent opus Lui, materie, - și un membru intermediar între ele, ideea, ca o reflectare în materia, sau spațiul gol al acelei ființe, care îi comunică lui autoexistentul; iar în Kapila, deși el numără 26 de începuturi, toată ființa este redusă la trei principale: pe de o parte, acesta este începutul material etern, sau natura, prakriti, pe de altă parte, începutul său etern, spiritul lumii, pouroucha, și mijlocind Între membrul lor este mintea, bouddhî, care, decupând din Natură, dezvolt din mine însumi toate celelalte 22 de principii, servește ca mijloc de conectare a spiritului lumii cu natura. Triplul început platonic al ființei este și triplu din punct de vedere al calității: în sine, existând în sine, este Eternul Bin; el se opune materiei, ca negaţie a Debrei, cauza imperfecţiunii şi a răului; iar ideea care mijlocește între Ei este Binele divin, și nu prin el însuși - și®-în sine, ci așa cum este comunicat celui inexistent, joacă în el și este fragmentat și, prin urmare, participă la „a-lea

in perfectiune; iar în Sankiya-Nirisvara sunt recunoscute cele trei calități rădăcină ale lumii: bunătatea, sattwa, ca lumina, străduința în jur, întunericul, tamas sau gravitația, cauza răului și rapiditatea, radjas, ca aerul, participând în mod egal la bun si rau. Trinitatea începutului lui Platon se reflectă și în dezvoltarea ulterioară a ființei, – în triplicitatea lumilor, în cele trei grade ale existenței pământești, în trinitatea naturii umane, în cele trei grade de muya etc. în Kapila; iar universul său, conform celor trei calități rădăcină, este dezvăluit de trei lumi - lumea spiritelor, în care domnește bunătatea, lumea oamenilor, unde domnește rapiditatea și lumea animalelor mute, în care domnește întunericul; o persoană este formată din trei părți - un suflet, un ochi subțire și un corp; cunoștințele au trei grade; În special, filozofia lui Platov converge în termeni generali cu Saniya-Nirmevar în doctrina sufletului: la Platon și Kapila, sufletul apare pe pământ ca urmare a căderii de la corelația inițială, este legat aici nu numai de trup, ci și de cu semi-spirit, ca trupul morții, compoziție parte nouă; în existența pământească se află într-o stare de constrângere și minte-menin, rătăcește prin diverse corpuri, prin două grade de cunoaștere în stare de ebrietate urcă la al treilea fel, superior, de manie, care constă în amintirea a ceea ce

știa ea în viața pretemporală și, în final, , purificat, se întoarce din nou în cer în starea sa inițială. Chiar și principalul neajuns al filozofiei platonice - eYaeMeit dualist, există o deficiență fundamentală în învățăturile lui Kapila, unde iriyats sunt două începuturi yortyavonice, dar la fel de eterne, -

materie si spirit. „Dar cu toată această asemănare a celor două învățături, aparținând unor perioade diferite ale vieții omenirii, ce succes a avut Conștiința Filozofică în mișcarea sa progresivă de la Sankiya-Nirisvara la Filosofia lui Platon inclusiv! Nu mai vorbim despre cel mai bun mod de prezentare a conținutului din acesta, nici despre volumul vast și cele mai semnificative detalii ale conținutului în sine; este suficient să acordăm atenție principalului lucru - obținerea de rezultate noi, mai profunde și mai corecte, la care a ajuns acum Filosofia. În timp ce la gânditorul oriental principiul activ și reproducător este natura materială, iar spiritul lumii este principiul inactiv și pasiv, la Platon, dimpotrivă, independența și creativitatea aparțin numai Spiritului divin, iar materia este doar negația ființei. , un substrat pasiv, locul auto-revelarii divine. În Kapila, natura materială dezvăluie din ea însăși toată bogăția Formelor lumii pentru a oferi spiritului un mijloc de a se bucura de existența senzuală și, în consecință, scopul lumii este înțeles prea senzual; după Platon, Dumnezeu, din non-invidia sau bunătatea sa, creează lumea pentru a face creaturile participante la Binele divin. Scopul sufletului uman din Kapila este doar o contemplare inactivă a Formelor captivante ale naturii senzuale și apoi, după o circulație obositoare prin diverse corpuri, întoarcerea în oceanul spiritului universal și scufundarea în el pentru totdeauna într-o stare. de inconștiență; la Platon, scopul sufletului este o ispravă morală, auto-îmbunătățirea, dobândită prin lupta cu natura senzuală și, în sfârșit, eliberarea de influența ei opresivă și fericirea completă în sferele cerești. Principala întrebare a lui Sankiya-Nirisvara este aceea

cum să eliberăm sufletul de natură, pentru soluția căreia Kalila recurge, s-ar putea spune, la un mijloc disperat, la negarea personalității sufletului; cu Platon, materia cu natura s-a terminat: sufletul nu-i este robit; dacă natura are o influență asupra ei, atunci sufletul în natura sa rațională are suficientă putere pentru a triumfa asupra lui și va fi vina sufletului însuși dacă nu își va folosi puterea regală. În fine, dualismul lui Kapila și Platon are o cu totul altă semnificație: în Kapila este asumat în mod deschis și rămâne fără încercare și chiar fără conștiința necesității de a-și împăca contrariile; la Platon, dualismul nu se presupune a fi baza sistemului; dimpotrivă, se recunoaște toată nesatisfăcătoarea ei pentru rațiune, care cere unitate în toate; elementul dualist rămâne aici doar ca rezultat nedorit al unei relaţii obscure între lumea ideilor şi lumea fenomenelor. Pentru a elucida această relație și a o defini mai precis, vorbind nu din idei, ci din fenomene, a fost întreprinsă de un demn student al lui Platon, Aristotel.

B. FILOZOFIA LUI ARISTOTEL 4> VINE DE LA PRIVAT LA NECONDITIONAT GENERAL.
(345-322).

În activitatea noastră cognitivă, așa cum ne-a învățat Platon, este necesar să distingem gândirea rațională de sentiment

*) Aristotel s-a născut în 1 an 99 Olimp. (384 î.Hr.); „Dar Platon are 46 de ani; a murit în anul 3 al Olimpului XXIV. (322 î.Hr. Chr.) la vârsta de 63 de ani.

în
o altă observaţie, '¿ιερόν 3è ¿<ηι ιό νόηνόν uccuì apoi άισ&τμόν (Mag. Moral. I. 34). Observația sensibilă, άι*-δησις, se ocupă cu particularul, apoi χα&έχασιον, iar gândirea rațională, διάνοια, vãc, cu universalul, ιό χα&άλβ. Observația simțului observă într-un obiect doar ceea ce poate fi întrebat: ce este? adică, existența și proprietățile sale, ποιότης; gândirea rațională investighează în lucruri: de ce și cum? adică a gândi esența generală, apoi τι ην είναι a ființei, cauzele și fundamentele generale ale mului existent și cognoscibil. rezultatul unei minți rezonabile, explicând și dovedind realitatea din principii generale, este în sens propriu cunoaștere, ila iauvd, ¿πιστημη, deoarece cunoașterea științifică este și cunoașterea negativului, adică. dedus n dovadă, ιό /jocuri ¿ηισνηκόν άηοδεικτόν. (Nie. VI.b.). Opiniile și, în consecință, toate cunoștințele sunt la fel de instabile și schimbătoare ca obiectele reale ale observației senzoriale care pot exista și pot fi concepute într-un fel sau altul; dimpotrivă, cunoașterea științifică, bazată pe principii universale care exprimă esența lucrurilor, este invariabil și necesară, deoarece obiectele sale nu pot exista decât așa cum sunt. - Pot exista multe principii generale care alcătuiesc apartenența necesară a științei, în funcție de diferența dintre subiectele la care se referă; și, prin urmare, pot exista multe științe separate, fiecare dintre ele se referă la un anumit tip de principii superioare, ca premise,
Mag. Ar putea. I. 34. vit "ert xeçl rae àfxàt rojv

et
imvag în sine și garantând corectitudinea ïw, ceea ce se deduce corect din ele. Dar nu toate începuturile în sine sunt necondiționat mai înalte și, prin urmare, li se poate adresa întrebarea: de ce și cum? Astfel de începuturi în sine pot fi încă ridicate la cel mai înalt, în mod nebunesc - primele principii ale tot ceea ce există și, împreună cu atenția, toate științele particulare bazate pe ele trebuie reduse la o știință universală a începuturilor yervichului necondiționat.
Știința universală, care cuprinde toate stiucile individuale, nu, desigur, în conținutul lor particular, ci numai în ceea ce privește propozițiile lor esențiale și fundamentale, este Fnusofia. Totuși, eu sunt Filosofia, într-un anumit sens, care nu poate fi încă o știință; este o știință numai atunci când, din principiile sale cele mai înalte, dezvoltă Ignoranța a tot ceea ce există; dar o astfel de dezvoltare presupune deja „cunoașterea chiar a acestor începuturi, cunoaștere care nu se bazează pe vreo cunoaștere sau chiar superioară, nu este justificată de ele, ca o consecință necesară, și care nu este dovedită și, prin urmare, nu are o formă științifică. , dar este gândire pură, ghid, adică cunoaștere directă, „reth, începuturile cele mai înalte. Deci Filosofia, în primul rând, este cunoașterea directă a începuturilor și ca atare zhe-íie, poate fi numită prima Filosofie, npátff γώοοοφΛι (Metafizica); dar dincolo de asta, este știința metodei ideii actuale a condițiilor sale necesare, sau a noastră, și în acest caz poate fi numită „acea Filosofie, φιλοσοφι'α (Fizica). -Dacă în Filosofie este necesar să se facă distincția între aceste două părți, apoi de la ce se poate începe însăși expunerea ei, - de la

Filosofie, fie că „al tău, fie al doilea, din cele mai înalte principii ale tuturor acțiunii”

real, sau cu o realitate particulară, explicată prin aceste principii? Pentru mentalitatea logică, una și cealaltă cale sunt la fel de posibile: poate fie din general a început să coboare la tendința privată, fie din activitatea privată să urce la principiile generale: απο των αρχών ή ¿ni τάς ¿στιν ή odo? (Etic. Nie. I. 2) Și astfel metoda logică are două dispozitive: argument, απόόετξις, și inducție, επαγωγή. Când un gând, vorbind din principii generale, ca premise mari necesare, trece printr-un membru mediator la particularități, ca consecințe necesare, într-un asemenea caz se exprimă sub forma unui silogism, iar un astfel de silogism este în sensul său propriu Oovod. , εξ αναγκαίων σ υλλογισμός ¿στιν ή άπόόειξις , (Anal, posti *. I. 4), sau dezvoltarea și dovada particularului din general. Pe de altă parte, derivarea generalului din particular este inducția, ¿στι êè επαγωγή ή απο των καίŸ έκαστον επί τα κα&όλα εφο§ος (Topic. I. 12) și, prin urmare, necesită cunoașterea particulară și, prin urmare, o cunoaștere semnificativă a circumstanțelor. , ca singura modalitate de a cunoaste detalii. Este adevărat că particularul nu poate fi cunoscut în toată plenitudinea lui infinită; dar pentru inducție este suficient dacă își începe cursul și de la obiectele cele mai apropiate de noi și general cunoscute, ¿ξ ¿νόξων, pentru că în fiecare particular există deja un universal, deși concret, încă nerezolvat din el; dar este ușor să extrageți și să dezvoltați acest universal printr-o cântărire cuprinzătoare, απορία, a particularităților și deducerea de la ele la propoziții generale. - Acum, generalul, din care argumentul este, în sine, prin natura sa, are o certitudine mai mare decât particularul; pe-

începutul, așa cum este cunoscut în mod direct, este mai de încredere decât faptul că ide-ul îl urmează; și de aceea s-ar părea că expunerea Filosofiei ar trebui să înceapă și de la principii universale, așa cum a făcut Platon. Dar între timp, primul și imediat cunoscut în sine, este pentru noi cel mai îndepărtat; cel mai apropiat și mai de încredere pentru noi este cel care în sine are mai puțină certitudine și anume particularul, supus observării *). Acest lucru se datorează faptului că gândirea noastră în general începe cu observarea senzorială îndreptată spre particular; dar gândirea pură, contemplând direct principiile universale, există inițial numai în posibilitate, ca dispoziție sau capacitate de cunoaștere reală și se dezvoltă numai cu timpul, ca urmare a dezvoltării unui grad inferior de cunoaștere. Astfel, cunoașterea celor mai înalte principii, direct cunoscute, presupune cunoașterea experiențială ca o condiție inevitabilă a realității sale. Și din aceasta reiese că, dacă prima Filosofie în sine precede Filosofia celei de-a doua, atunci expunerea în sine nu ar trebui să urmeze o asemenea ordine; dimpotrivă, este necesar mai întâi, prin intermediul inducției, să se sublinieze în lucrurile actuale începuturile, ca generalul în particular, și să se explice științific acest particular; iar după aceea, să trecem la gândirea privată de la începuturi, adică mai întâi la Filosofie. Un astfel de curs de filosofare este cu atât mai firesc decât între speculații
Anal. post. 1. 2. b. 33: p$ot"(a f isti și cunoștință à yàç tandan irțirețov tñ tțian și irpòf hemat nchoreçav ¿Si gno-p>paír«pe*> și

suntem cunoscuți. Лиуш Sì pmoi imaat min irycrița žai fviofipwraça re tyyvraça re tyyvraça : àta&qatait .

Nu experimentez nici un abis de netrecut; vdirotnv, cunoștințe experimentale, pornind de la observarea celui mai apropiat; la noi, obiectele cele mai obişnuite, τό ág ènì io Λόλλν, insensibil, prin îndrumare, trece în cunoaşterea ştiinţifică, în dezvoltarea principiilor generale. Dar cel mai apropiat lucru. pentru cunoașterea umană, ceea ce pare a observației este tărâmul naturii; în consecință, Filosoful trebuie să înceapă cu o considerație științifică a acesteia și tocmai, în primul rând, cu o indicare a începuturilor sale.
Pentru a determina principiile naturii, trebuie să aderăm la conceptul imediat care se ține în general despre natură, și anume, că este o multitudine de lucruri cognoscibile, diverse în mișcare și schimbare. Dar cu un asemenea concept al naturii, este imposibil să vezi în întregime, așa cum dorea Parmenide, doar o singură ființă imobilă; o asemenea viziune asupra naturii nu numai că nu stabilește, ci, dimpotrivă, distruge orice concept despre ea; de asemenea, este imposibil, cu Anaxagoras, să presupunem în natură o multitudine infinită de principii; sub o asemenea presupunere, orice posibilitate de a o cunoaște se pierde. Deci, este necesar să se accepte în ea un anumit număr de principii și, în plus, reciproc opuse între ele, întrucât, prin însăși natura principiilor, ele nu pot fi deduse din nimic altceva, și deci unul din altul. Gândindu-ne la această opoziție a începuturilor, ne imaginăm în primul rând schimbarea originii și trecerii care predomină în natură, ca trecerea unui lucru de la o stare la alta, opusul sau, mai precis, ca apariția unei anumite Forme. în locul negării acesteia; pentru că este ironic, sau ceva se schimbă atunci când primește „o formă care a fost lipsită anterior. Astfel, primul neted

deci» opoziţia în natură se presupune nàM! opusul formei, μόρψή, έϊδος, λόγος, iar privarea, βτέρεσις. Dar această opoziție, în sine — în sine, nu oferă încă un început suficient pentru o îndelungată cunoaștere a naturii; Forma și privarea, opuse reciproc, sunt anihilate una de cealaltă!, și de aceea este imposibil de explicat prin ele vreo origine în Natură, până când este acceptat cel de-al treilea principiu, care, fiind Fundamentul ambelor!, ar putea. fie să ia o formă, fie să fie această privare. Acest al Treilea Principiu, alăturat în mod necesar cu primele două, ca bază indiferentă a ambelor, este zhaterin {όλη}. Când Materia este determinată de Formă, atunci apare obiectul real al naturii; când „elam” meu contează fără Formă, atunci apare oria yam y stare de privare; dar lipsit de formă, nu este un obiect real. Gândind în sine, la abstracții din Formă, este ceva cu totul fără calitate, nedefinit, indiferent, ceva care poate fi totul, dar în realitate este tot nimic. Totuși, la fel ca realitatea obiectelor! natura se bazează pe faptul că la Materie, la locul lipsirii, vine Forma, apoi materia, imaginabilă în sine, într-o stare de privare, nefiind un obiect real, rie écTfe, totuși, complet inexistent {μη sau); dimpotrivă!, întrucât poate fi orice obiect, în funcție de Forma pe care a adoptat-o, atunci este substratul existent {υπ.οχει'μενον} al realității; este puterea doj pozitivă {δόναμίς} de orice origine în natură. Cu un astfel de concept de materie, obiecția filosofilor antici (eleucieni) împotriva posibilității

existent, nici din inexistent, „cade de la sine; pentru că venirea-a-fi este trecerea ființei posibile în ființa actuală, iar ființa posibilă, nefiind actuală, nu este, totuși, neființă. Deci, fiecare obiect care există în natură este un posibil care a trecut în realitate, sau cu alte cuvinte, există o materie care a trecut dintr-o stare de privare într-o formă.Forma este existentul în realitate (ενεργεία ον), în general, este a fi, ca întreg dezvoltat, este o esență interioară. lucrurile așa cum apar în dezvăluirea sa completă. Forma Pură este ceea ce are realitate chiar și fără materie (go t/ ην εϊναι), este conceptul de esență (λόγος της άσ/ας), este un concept pur. Dar o asemenea formă pură, ca și materia fără nicio formă, nu există în sfera ființei determinate: fiecare ființă determinată, fiecare substanță unică (υσι'α), tot ce se poate spune: aceasta este o combinație (σΰνολον) de substanță. și Forma, posibilitatea și realitatea care reiese din ea. Prin urmare, pe de o parte, materia împiedică ființa să fie o formă pură, ca bază a aparenței, multiplicității, diversității și, pe de altă parte, forma unui lucru, adică conceptul (είδος), sau esența sa substanțială, nu este separat de fenomene, așa cum credea Platon c. doctrina ideilor; dimpotrivă, această esență există în ceea ce este esența; şi mai mult, particularul nu participă numai la universal, la concept, ci, dimpotrivă, universalul, conceptul sau Forma există în particular, în materia determinată de el; si urme. substanța în sensul său propriu (πρώτη όσια) nu este un concept specific sau generic (care este

au o substanță secundară, iïevréça βσ/α), dar există o singură ființă, definită (to'^e τι), ca o combinație de substanță și formă.
Dar de îndată ce fiecare ființă a naturii, fiecare substanță, este totalitatea materiei și a Formei, este realitate care a trecut din posibilitate, atunci se dezvăluie prin ea însăși că materia și Forma nu pot fi singurele principii ale naturii; întrucât materia nu se mișcă singură, atunci, pe lângă aceste două principii, mai este necesar să se accepte o astfel de activitate, prin care materia ar trece dintr-o stare de privare în Formă. Această activitate este cauza în mișcare (κτνπΐ', άρχη της κίνησές) sau în mișcare. Și cu conceptul de mișcare, sau cauza motrice, conceptul de scop (τέλος), sau cauza eternă, este strâns legat, deoarece cauza motrice înseamnă începutul, iar scopul este sfârșitul mișcării, astfel încât cauzele mișcătoare și finale sunt opuse lor înșiși, precum materia și Forma. Care este scopul mișcării, care este scopul ei? Deoarece mișcătorul unește materia și Forma pentru a produce substanță, atunci scopul său este însăși această substanță, este dezvăluirea esenței unui lucru în întreaga sa activitate. Astfel, activitatea pe care o numim mișcare este de două feluri: fie își conține deja sfârșitul, dezvăluirea completă a lucrului, fie nu are încă. Activitatea de primul fel este exprimată de exemplu. în viziune, în cunoaștere; Aceste manifestări aparține activitatea și împreună cu desăvârșirea ei, pentru că cine vede, deja vede, și cine știe, deja știe. Acesta nu este cazul în activități de alt fel; care, de exemplu, studiază, nu a învățat încă; cine isi revine nu este inca sanatos; ceea ce se întâmplă aici nu s-a întâmplat încă complet. activitate
ÎN'

primul fel este {¿νέςγεια} durabil, adică activitatea perfectă, dezvăluirea esenței care a avut loc în grădina bunicului, - care este scopul fiecărui lucru; dimpotrivă, activitatea de alt fel este doar o trecere de la posibilitatea bmthya la realitate, există doar o străduință pentru acțiune (tDod) și se numește entelechie (¿yuiv-λέχ^ια)”. Mișcarea, ca entelehie, este ceva la mijloc între ființa posibilă și cea actuală, este o posibilitate care se străduiește spre realitate, iar realitatea, încă legată de posibilitate, este o realitate incompletă; între timp, mișcarea, ca și energia, este, în sensul său propriu, realitate, în care activitatea, îndreptată spre un anumit scop, este împreună cu posesia acestui scop. Înțeles în acest fel, fundul este în sens propriu natura tuturor fenomenelor naturale; ca entelehie, materie pătrunzătoare, ea își informează posibilitatea pură a caracterului aptitudinii, sau de a trece în formă; și ca o energie care locuiește în lucruri reale, ea se exprimă într-o dezvăluire definită și deplină a puterilor lor.

Cele două foste principii (αρχαί), adică materia și Forma, nu sunt cauze în sensul lor propriu, deoarece
ei înșiși nu produc nimic. Dar dacă prin denumirea de cauză în sens larg înțelegem tot ceea ce este determinată de esența lucrurilor, atunci în general este necesar să recunoaștem cele patru cauze cele mai generale la care sunt reduse toate fenomenele naturale. Aceasta este materie (υλη) sau material

') Cuvântul entelechie îl folosește uneori Aristotel în loc de energie; dar înseamnă în principal pentru ei Forma, deoarece materia în mișcare a fost pompată și adusă la realitate, Forma, ca activitate care se străduiește să divizeze.

motiv (αίτιον ê); formă (είδος), sau cauză formală (λόγος τής όσ/ας); cauza motrice (χινδν, yagi ον ύγ ¿) și scopul (τέλος), sau cauza finală (în piatra de hotar).

După cum materia și Forma sunt mai mult început decât maree, așa motivul și cauzele finale sunt mai multe cauze decât începuturile și, prin urmare, pot fi reduse la un odeon de la începuturi. Și în primul rând, cu Forma, sau conceptul unui lucru, cauza finală coincide. Această cauză, sau durată, este activitatea perfectă a lucrului, este dezvăluirea deplină și activă a esenței sale; dar este și forma unui lucru, dacă esența lui interioară este în plină dezvoltare. A fi în activitatea deplină a tuturor facultăților cuiva este ultimul scop al fiecărui lucru, energia lui și împreună cu forma lui perfectă. În al doilea rând, cauza efectivă coincide și cu Forma, deoarece ceea ce produce transformarea materiei în Formă este Forma însăși sau esența unui lucru. Materia, ca posibilitate, cu siguranță precede. Forma unui lucru cunoscut, dar și posibilitatea în sine, trebuie deja precedate de o anumită realitate sau „mrma”. Toată generația în general, sau trecerea de la posibilitate la realitate, se bazează pe faptul că Forma actuală a unei ființe, ca energie, produce aceeași formă în materie capabilă să o asume. Forța internă (entelehia) excitată astfel în materie, apoi se păstrează continuu în mijlocul schimbărilor, își formează propria materie, își dezvăluie esența interioară (forma) și atinge activitatea perfectă (energia), care îi este posibilă. Astfel, forma, cânta și cauza eficientă sunt reduse la unul și același agent.

ei pun una, și diferă doar prin fenomenul sensibil. Dar principiul sensibil, materia, nu poate fi redus la această unitate; este începutul senzualului și al senzualului în lucrurile înseși; iar celelalte principii sunt suprasensibilul în fiinţele sensibile; de aceea materia nu numai că nu coincide cu alte principii, ci este chiar opusă acestora. Se opune, în primul rând, cauzei sau scopului final, care, ca și dezvăluirea deplină a esenței, este binele fiecărui lucru. Adevărat, nici materia nu este rea, dar este accesibilă oricărei opoziții și așa mai departe. și pentru bine și pentru rău; pentru că se întâmplă ca în lucrurile în care se află, binele să nu fie complet. Materia se opune formei, ca posibilitate a realității; de altfel, ca posibilitate pură, adică început complet nedeterminat, nu este supusă cunoașterii (>/ αγνωςος χα&'άυτην. Met. ΥΠ. IV), deoarece toată cunoașterea și reprezentarea este ceva definit; dimpotrivă, Forma (eZJog), ca concept, este cel mai înțeles, astfel încât materia însăși, numai în conjuncție cu Forma, poate fi înțeleasă prin analogie. Materia, în sfârșit, se opune cauzei în mișcare: mișcarea, excitată și determinată de Forma, sau esența lucrului, tinde către un anumit scop; iar materia, ca posibilitate pură, nu are un început definit în sine pentru ceea ce iese din ea; este indiferent față de toate Formele de ființă și față de ființă și neființă în general; este începutul contingenței (συμβεβηχός, go alo' τύχης), adică a ceea ce nu apare nici din necesitate (en εξ ανάγκης), nici după regula obișnuită (&τ έπ,ί το πολλύ). Pe de altă parte, materia, fiind substratul oricărui fenomen, stă la baza

necesitate naturală (έν γάρ τ$ υλη τό άναγκαΐον), deoarece realizarea Formei în lucruri este legată de materie și nu se poate extinde dincolo de capacitatea pentru ceea ce este poziționat în materia însăși; dar şi în acest caz materia se opune Formei ca limită a dezvoltării ei. Materia, ca presupoziție a oricărei înfățișări, nu poate fi ea însăși un fenomen, adică nu poate fi ceva ce s-a întâmplat; pe de altă parte, nici Forma nu se poate întâmpla, deoarece fiecare generație presupune deja Forma ca realitate, prin care ea însăși trece din posibilitate în realitate άρ μεταβάλλει τι καί υπό τίνος, Met. XII.3). Dar dacă materia, ca mobilă, și Forma, ca motiv, nu s-au produs, atunci nici mișcarea nu s-a produs; deoarece în însăși natura mișcătorului acțiunea mișcării este deja pusă; altfel ar mai fi necesar să se inițieze mișcarea în însuși motorul și, în consecință, să se presupună mișcarea înaintea mișcării. Și dacă începuturile lumii, adică nici materia, nici Forma, nici mișcarea, nu au avut loc, atunci înseamnă că nici lumea nu are început și, prin urmare, nu are sfârșit; toată natura este eterna* mișcare a posibilului spre actual, eternă transformare a materiei în Formă. Dar pentru ca toată materia să se transforme în Formă, orice posibilitate să devină realitate, toate fiind concept pur (είδος) și urme. cunoaşterea, aceasta este cerinţa imposibilă a raţiunii şi scopul de neatins al fenomenelor; Materia, ca privare de Formă, ca στέρεσις, nu poate ajunge niciodată pe deplin la realitate și, prin urmare, poate fi pe deplin cunoscută. Ca fundament al necesității, ea stabilește limite dezvoltării Formei, iar ca început al nedeterminarii necondiționate, stabilește limite cunoașterii.

Tsrlroda/ Wfb etern
creatorului” este în sine principiul activ al ființei și dezvoltării în lucruri; mișcarea ei perpetuă este viața ei su-datv. Înainte de a

„fiecare mișcare este îndreptată spre un anumit rezultat, - spre un anumit scop, atunci viața de” rd-RODA trebuie să fie o activitate, în consonanță cu scopul. N₽prin grădina bunicului, Natura nu face nimic pentru noroc qfa è'(v.'/c ^Qț.si1 η y.úviç· De Çoel, P. 8). În toate ale lor. Otsd înseamnă cea mai mare raa-vdtis forda și ild cu putință a esenței fiecărui lucru, deși în opera ei artistică acționează inconștient, urmând mișcatorul, pe care îl cunoaște, A aduce la cunoștință oportunitatea naturii este sarcina principală a savantului. .shcha. Cu toate acestea, conformitatea cu scopul, în care se străduiește natura, nu este întotdeauna realizată prin ea, deoarece pe lângă acțiunea liberă a formei, în natură există și acțiunea necesară a materiei, care nu poate fi necondiționat singura Formă, Materia este baza hazardului ȘI necesitatei oarbe; şi de aceea se întâmplă ca atunci când natura se străduieşte pentru un anumit scop, atunci se întâmplă ceva în ea care nu duce direct la un scop al naibii, inclusiv ceva surplus, care, totuşi, nu a putut fi eliminat.Astfel, natura este o fiinţă imperfectă. , care. Deși se străduiește spre bine, ca scop, în efortul său este limitat de felul acelor mijloace, Kft-wory.Sunt obligat să folosesc; prin urmare, este imposibil să se indice scopurile fiecărei ramuri individuale a naturii.

rt sodrottsvlevid, ce „materia redă Forma,

OR UR^· W de acest fel shesh sunt eșecurile naturii activității începute de ea, pentru un neajuns >

Totalitatea membrilor (κçρΛηα/ώ) și a lucrului format, sunt rromachts în raport cu fapta, citez, o urmărește natura în activitatea sa și sunt momente când forma nu poate stăpâni pe deplin materia. Scopul și focalizarea tijei uscate pământești sunt exprimate în Forma realizată, în om, și aratom, în om. Orice altceva în lume este, parcă, o încercare nereușită a naturii de a produce un om-om. În acest fel, acesta este deja un fel de deformare, când un copil nu arată ca un da, de multă vreme proprietățile corpului nu corespund proprietăților sufletului; chiar și nașterea unui copil de natură feminină este doar un grad mai mic de urâțenie și vine din faptul că omul distribuitor, ca principiu formativ, nu are suficientă sida în sine. Toate animalele, în comparație cu omul, sunt asemănătoare cu cardodo printre animale, există din nou

continut si mai putin perfect, care exista in numar mai mare; pentru că este mai convenabil ca natura să producă răul decât binele; natura, ca și arta, numai după un exercițiu lung poate rosti ce e mai bun. Același lucru se poate spune despre plante, care sunt și mai perfecte pentru o lungă perioadă de timp, dar în general, în comparație cu animalele, se opun formei depline de dezvoltare; iar în ankh există conformitate cu scopul, dar doar mai puțin dezvoltat. În cele din urmă, și în acelea, DAR aparent anorganice, există cea mai joasă zi a vieții. Astfel, natura, în ansamblu, nu este doar o mișcare vie nesfârșită de la posibil la real, ci este un proces de transformare treptată, oportună a materiei într-o Formă, transformarea acestei surse primare inepuizabile în din ce în ce mai sus. Forme ale dezvoltării umane. Prin urmare, imperfectul este în natură vrăjmășia celui mai perfect, simplu ~ ~ ~ încă o dată complex, dar - orgadichrskre - înainte de orchavdcheedago.

η

Trecând acum de la o viziune generală asupra naturii la o considerație specială a universului, trebuie să ne îndreptăm mai întâi atenția către Faptul că Principiul Formal este o multitudine de Forme diferite, care

există parțial împreună și, parțial, fiind reciproc opuse, apar numai unul după altul.ca urmare a modificării. Rezultă imediat de aici că și materia este în mod continuu determinată de o pluralitate de forme acum constante, acum în schimbare și, în consecință, fiecare schimbare a naturii, fiecare origine și trecere nu constă în trecerea unei materie complet fără formă în o Formă sau o materie care are o formă într-o lipsă de formă perfectă, dar există o tranziție a materiei de la o formă la alta. Astfel, materia este o multitudine de substanţe, care, determinate de diverse Forme, sunt una în afara celeilalte, iar una este limitată de cealaltă. În acest tip de materie, esența sunt corpurile, a căror esență aparține, că ele sunt limitate de alte corpuri care le înconjoară și, prin urmare, toată lumea se află în „spațiu (τόπος), pentru că spațiul este limita, dar nu a celor înconjurați, ci a corpului înconjurător, (Fiz. IV.4). Dar nu se poate spune despre întregul univers că el constă și în spațiu, pentru că în afara lui nu există corpuri care să-l înconjoare. În toate corpurile trăiește începutul mișcării și, deoarece toate sunt în spațiu, atunci mișcarea locală le aparține tuturor. Diferitele feluri ale acestei mișcări pot fi, așadar, determinate chiar și de cele mai simple diferențe ale naturii corporale; și anume, există două tipuri principale de mișcare, circulară și rectilinie; prin urmare, trebuie să existe două tipuri de corpuri cărora le sunt caracteristice aceste moduri de mișcare.

η

niya. Dar de îndată ce există un corp care se mișcă într-o manieră circulară către univers, atunci trebuie să existe și un centru în repaus, în jurul căruia se mișcă; în plus, între împrejurimi și centrul mișcării circulare, mișcarea rectilinie are o dublă direcție: spre centru și departe de centru; prin urmare, trebuie să existe două tipuri de corpuri care se deplasează rectiliniu în aceste direcții opuse; dar de vreme ce aceste corpuri, în mișcarea lor, doar îndepărtându-se unele de altele, nu se pot limita reciproc și nu-și pot determina spațiul, atunci între ele trebuie să existe alte două feluri de corpuri care să adună laolaltă direcțiile necondiționat opuse ale primului; unii dintre ei, desigur, doar relativ, se străduiesc spre centru, în timp ce alții, de asemenea, relativ, se îndreaptă spre cerc. Prin urmare, cinci corpuri inițiale ne apar în natură: unul care se rotește, pe care îl observăm în „♦erah” ceresc, și anume eterul, și patru care se mișcă rectiliniu, și anume, pământul, luptă spre centru și, prin urmare, necondiționat de greu, – focul , luptă pentru sfere cerești, și deci complet ușoare, și - între foc și pământ, apă relativ grea și aer relativ ușor. Întrucât în ultimele patru corpuri, sau elemente, există opusul direcțiilor și mijlocirea lor, ele au și proprietăți care exprimă această relație dublă: pământul și focul, ca elemente opuse, au proprietăți opuse de frig și căldură; dar în ele există și o diferență generală față de apă și aer și, în consecință, o proprietate comună este și anume uscăciunea; pe de altă parte, aerul și apa diferă și ele de aceste două elemente prin proprietatea lor comună, umiditatea; dar unul față de celălalt, ele exprimă și contrariul,

-TB

cum dm fostul vlemezhta; - apa participă la proprietatea pământului, iar aerul - la proprietatea focului; și prin urmare Veda este rece, dar aerul este cald. Prin intermediul acestor proprietăți, parțial opuse, parțial identice, elementele intră unele în altele în diferite moduri,

se amestecă între ele în diferite moduri și constituie toate celelalte corpuri complexe. Astfel, toate aceste patru elemente constituie un întreg, un cerc închis de apariție și trecere în sine, ale cărui părți se transformă necontenit dintr-o formă în alta, dar în această transformare neîncetată de felul lor, ele păstrează invariabil legea și forma schimbarea lor. Dar „primul element, eterul, nu are în sine calități opuse; nu este nici ușoară, nici grea, pentru că în mișcarea ei circulară nu există direcții opuse, ca în rectilinie și, prin urmare, nu este caracteristic să apară, să treacă, nici să se schimbe sau să crească, deoarece orice astfel de schimbare „are loc. ca urmare a opozitiei . Prin urmare, eterul, deși într-o anumită privință poate fi numit elementul primar, l (measp / στοιχεΐ&ν, totuși, în sensul său propriu, ovp> nu este un element; este o ființă ridicată deasupra luptei „liniștite, veșnice, neschimbătoare; lume materială (t%ío»eçx?y των χαΚβμένων σϊοι-χβι'ων. De geaer. anim. IL 3).
O astfel de relație a eterului cu elementele și elementele între ele determină ordinea ordinii mondiale. Deoarece fiecare dintre aceste corpuri diferite are propriul său loc definit, atunci toate împreună constituie un întreg, un sistem al lumii, în care diverse corpuri simple sunt aranjate unul câte unul de altul în cercuri concentrice. Tsifde vad, cerul sau limita extremă a lumii, dar la-

a cărui mișcare circulară evazivă, sferică; aceeași formă au și sfere cerești separate, în care sunt aprobate și stelele sferice, mișcându-se nu separat de ele, ci împreună cu ele; pe de altă parte, pământul, care este centrul universului, este și el o minge, deoarece esența corpului pământesc este aceea că toate părțile sale gravitează uniform spre centru; și între aceste două cercuri și toate celelalte elemente fie îmbrățișează pământul, fie îmbrățișează cerul sub formă de cercuri; mai mult, elementele sunt mai pure, cu atât mai îndepărtate de pământ, astfel încât în rasa * poziția corpurilor elementare, în general și în special, se exprimă o coborâre zidită de la cel mai perfect la Mente perfect.
În acest rang descendent, cei mai înalți sunt legați de cei de jos, așa cum Forma este cu materia, adică cei mai înalți sunt cei activi, iar cei de jos sunt supuși acțiunii, cei care se mișcă și aceștia sunt conduși. Și mai exact, cerul (eterul), ca fiind cel mai perfect dintre toate cele cinci corpuri originale, le supune pe toate celelalte și, cu mișcarea sa neschimbătoare, informează măsura mișcării tuturor celorlalte; iar această măsură o numim timp, χρόνος, astfel încât timpul nu este altceva decât o măsură, sau un număr de mișcare în raport cu momentele sale anterioare sau ulterioare (άρι&μός χινρσεως κατά το πρότερο Phys. IV. 10). Ca motor al tuturor celorlalte corpuri, cerul este o ființă vie și inspirată, έμψυχος, ca un animal. Totuși, sferele individuale, pe lângă mișcarea din exterior, din partea cerului, au și propriile lor principii de mișcare în sine, iar aceste forțe motrice sunt substanțe eterne și imateriale, întrucât orice mișcare presupune un diferit de ea însăși, un etern. mutator . Chiar și ele

elementele regiunii inferioare, după cum am văzut, au propria lor mișcare și, prin urmare, parcă sunt animate. Astfel, dispoziția lumii este produsul unei mișcări duble: universală, care emană din cercul

extrem al cerului, și privată, specifică fiecăruia separat al corpului lumii.
În consecință, universul este împărțit în două părți: în lumea de aici, în care mișcarea individuală prevalează asupra universalului, și lumea de cealaltă parte, în care universalul domină asupra particularului, în pământ și cer. Cerul este o zonă de mișcare uniformă și ființă durabilă, iar pământul este o zonă de mișcare inegală, schimbare, origine și trecere. În regiunea cerească există o singură substanță, eoir, și una singură, mișcare uniformă și perfectă, circulară; de aceea nu există nici o apariție acolo, nicio schimbare care decurge din opoziție, ci doar o ființă omogenă. Numai de la limitele atmosferei pământului începe opoziția elementelor și mișcarea în sus și în jos, și deci schimbarea și tranziția.
O opoziție similară se repetă în regiunea cerească dintre cerul înstelat și sfera planetelor. Cerul înstelat este limita extremă a lumii, πρώτος ουρανός. Este doar unul, neîmpărțit în multe seruri, dar pentru asta, din cauza plinătății vieții sale, există în el o multitudine nenumărată de trupuri. El deține cea mai perfectă, neschimbătoare mișcare din partea cea mai bună, spre dreapta, (dinspre vest); esența lui este superioară tuturor celorlalte; ea înconjoară toate trupurile, dar ea însăși este înconjurată de nimic; în afara ei nu există nici spațiu, nici timp; și de aceea nu se află în spațiu, nu este supus influenței timpului, nu îmbătrânește, ci străin de orice schimbare, trăiește în cele mai bune și în sine până când

viața captivantă pentru totdeauna. Mai puțin perfectă este regiunea planetelor, căreia, pe lângă cele cinci planete cunoscute de antici, trebuie atribuite soarele și luna. Mișcarea acestor sfere nu se face de la dreapta la stânga, ci de la stânga la dreapta, (dinspre est), și nu mai este pur circulară; Cu toate acestea, planetele se numără și printre acele ființe care sunt cele mai divine dintre obiectele VIZIBILE, τα {ϊειότατα των φαινομένων, care sunt străine de variabilitate și suferință și au atins cel mai bun scop. În fine, pe pământ, deși nu există ființă veșnică, însuși seria manifestărilor sale este neîntreruptă și, prin urmare, fiind o parte imperfectă a lumii, este, totuși, un moment în perfecțiunea întregului, și de aceea eu însumi. sunt cât se poate de perfectă pentru o lume.
Dar dacă perfecțiunea în natură, pornind de la circumferința lumii și diminuându-se încetul cu încetul, își atinge limita extremă pe pământ, atunci aici începe să se întoarcă din nou; pentru că materia, care în lumea sublunară predomină asupra Formei, în creaturile organice, într-o ordine mereu ascendentă, se dezvoltă în Forme din ce în ce mai perfecte, astfel încât natura organică este întregul, în care conceptul de viață, sau Formă, din începuturile cele mai slabe urcă treptat până la cea mai înaltă dezvoltare a omului.
Ceea în care natura organică diferă de natura anorganică este, în general, viața sau sufletul, ψυχή. Sufletul este prima entelehie, adică sursa inițială a vieții unui corp organic) sau, mai precis, este începutul corpului în trei aspecte posibile - ca formă sau substanță, ουσία,
De anim. 11. 1. „δή r* κοινόν ¿πί π ¿o ye uiD”? ν fyyarikov.

λόγος, pentru că este cauza corpului – ca cauză comună, pentru că îl guvernează – și ca scop ultim, pentru că trupurile sunt doar instrumente ale dupurilor. Elementul material, cu care sufletul este

cel mai strâns legat, este căldura vitală, substanța eterică; dar sufletul însuși nu este materie; dimpotrivă, este doar o unitate ideală și o sursă de activitate vitală. Caracterul fiecărui corp organic este determinat de relația sa cu sufletul, deoarece formarea fiecărui organism nu depinde de cauze mecanice, ci de faptul că în el este plasat germenul unui anumit fel de suflet, sau cu alte cuvinte. , pe faptul că corespunde Scopului său; chiar și digestia depinde nu numai de căldura vieții, ci de activitatea sufletului, care dispune de ea după o anumită măsură și scop. Prin urmare, în natura organică, oportunitatea naturii își revine din nou în sine; natura organică este însăși scopul căruia anorganicul trebuie să-l servească: elementele există de dragul a ceea ce provine din combinarea lor (carne, oase etc.), iar această combinație are loc de dragul organismului. Deci ordinea ființei aici se inversează: ceea ce este mai târziu în originea sa, acela υστέρα τη γενέσει, este primul, πρότερα, în esența și demnitatea sa; natura organică este punctul de cotitură în care seria descendentă a fiinţelor ei trece în cea ascendentă.
Primul termen din seria acestei dezvoltări este deja într-o natură imaginară - fără viață. Astfel, așa cum toată natura este o ființă vie, tot așa și ființa anorganică, într-un anumit sens, este inspirată și vie: astfel aerul are propria viață, propria sa origine și propria sa trecere; tinerețea și bătrânețea pot fi atribuite pământului, în æ în toate părțile brusc,

un yaoleremino, într-o astfel de parte sau în altă parte a acestuia; chiar și marea, în ansamblu, este un fel de separare organică, ηε^άτ&μα, a pământului. Dar trăiesc în sensul propriu-zis al oriyadl ei trăiesc la ființele ierarhice; entelechia lor constă doar din prima mișcare, prin care elementele lor sunt amestecate și unite într-un anumit fel, iar energia lor este aceea că se străduiesc să-și găsească un loc în univers, în formă de 00 cu compoziția lor internă și ajungând la „ ceai”, rămân în el. Viața în sensul ei propriu nu poate trăi decât în ființe organice, în care trăiește entelechia, ca un suflet, sau ceva, ca Italia, și organizându-se, care, conform dezvoltării organizației lor, sprijină iadul cu activitatea sa și prin diferență. în natura genurilor le defineşte diferit. Acesta este începutul patului, această entelehie apare pe trei trepte diferite - ■Sh·. ca un suflet hrănitor, ψυχή &ρεητική, simt Qi, ψ. άιΜγμιχή Și ψ rezonabil. §ιανοηιιχή. Aceste trei grade ale sufletului sunt legate între ele în așa fel încât fiecare anemie presupune una inferioară, deși cea inferioară poate fi mai înaltă, și de aceea acțiunile mentale inferioare sunt atribuite celor superioare, ca mijloc pentru un scop. . Conform celor trei feluri de viață mentală, ființele organice și sunt prezentate la trei grade ascendente de dezvoltare: ca plante, animale și oameni.
Plantele sunt cel mai apropiat pas de elemente. Ele nu sunt esența animalelor (£c5"), ci esența ființelor vii, Uta. Au suflet, dar numai hrănitor, pisica de plecare constă în hrănirea corpului și în reproducerea genului. Mișcarea și senzația arbitrară nu le sunt caracteristice; ei nu au un Centru, μεσάτης, viață indivizibilă, Sh-kzsh majoritatea își continuă viața,

ființă și ruptă din întreg; cu imperfecțiunea dezvoltării organismelor lor, sexele lor nu sunt încă separate. În cele din urmă, ele sunt atașate de elementul cel mai gros, pământul, iar oportunitatea naturii este încă destul de vag dezvăluită în ele. Dar cu toate acestea, răspândirea continuă a felului lor și ei participă la cele veșnice și divine; nefiind conservate în special, se păstrează necontenit în specia lor; pentru că fiecare nouă naștere este realizarea aceleiași Forme, numai că nu în aceeași materie. - Întrucât participarea la eternul, în primul rând, între ființele pământești, se găsește la plante, aceasta exprimă avantajul lor față de obiectele anorganice. Animalele stau deasupra plantelor. Ele diferă de plante prin însăși organizarea lor, deoarece au centrul vieții lor - inima. Prin urmare, la animale, sufletul sensibil vine și la sufletul hrănitor, deoarece senzația este posibilă numai acolo unde impresiile exterioare converg în centrul lor comun. Dar cu senzația sunt strâns legate sentimentul de plăcere și neplăcere, precum și de dorință; cu dorințele, ca singurul mijloc de satisfacere a acestora, mișcarea voluntară este și ea legată. În cele din urmă, la animale, sexele sunt împărțite în indivizi diferiți, iar în această împărțire ele se raportează între ele ca o cauză în mișcare (sau Formă) și materie: sământa feminină dă corpul embrionului, iar sămânța masculină dă sufletul. . „Între animale înseși, este din nou imposibil să nu distingem mai multe grade în funcție de dezvoltarea mai mare sau mai mică a perfecțiunii la ele. Dar omul se ridică deasupra tuturor animalelor prin forța rațională a sufletului său. Se ridică mai presus de orice organic

natura, el este scopul ei imanent, pentru că tot ceea ce apare în natură are un scop; scopul tuturor este <irma, iar cea mai înaltă formă de pe pământ este sufletul uman rațional. Natura, ca o ființă vie, trece prin diferite stadii de dezvoltare pentru a deveni un suflet individual.

Iar sufletul uman, ca și sufletul în general, este entelehia sau principiul vital al corpului său; și nu este un corp, nu este ceva extins și conținut în spațiu; dimpotrivă, ea se raportează la corpul ei ca „rma la materie; nefiind totuşi corp, el există fără trupuri); corpul organic este condiția necesară a sufletului. Sufletul și corpul sunt diferite în concept, dar se sunt separate în existența lor. Omul, ca scop al întregii naturi organice, este un loc cu întuneric și o legătură centrală a diferitelor stadii de dezvoltare în care viața ființelor organice este reprezentată pe pământ și, prin urmare, în dezvoltarea sa, el se ridică treptat de la una dintre ele la alta. : în pântece el are doar un suflet hrănitor și se aseamănă cu o plantă; imediat după nașterea sa în lume, un suflet simțitor se deschide în el, ca într-un animal și, în cele din urmă, apare trăsătura distinctivă a unei persoane, rațiunea. În consecință, în sufletul uman se îmbină toate gradele de viață spirituală, capacitatea de a hrăni și răspândi specia, și capacitatea de a simți și de a se mișca voluntar și, în final, rațiunea. Exercitarea primei dintre aceste facultăți în om

De anim* 11. 2. Sonet nu* &nev amato^ eb&t nu umi ceea ce

skoy gândea la fel ca cel al plantelor; într-o manieră simplă, exercitarea facultății de senzație, ca la animale, dar observația senzorială, α,σ&ησις. Observaţia este perceperea, în organele de simţ, a Formei sensibile fără materie,0); numărul de sentimente corespunde

numărului de elemente observabile; dar toate observațiile sunt reduse la unitate într-un singur sentiment comun, ¿ισ&ητήριον κοινόν — în inimă, ca centru comun al organismului. Din observația senzorială vine în sens general imaginația, vaviavaya, „și observarea continuă, dar slăbită. Imaginația a ceva, combinată cu conștiința că a fost deja în sufletul tău, este memoria, μνήμη, și dacă este chemată în suflet. prin activitatea voluntară a gândirii, atunci are loc o reamintire, άνάμνηβις, pe care numai un om își poate aminti, pentru că numai el are un zero. Dorința, ορεξις, vine și din imaginație, care servește drept bază pentru mișcarea voluntară, prin urmare, prezentând doar obiecte demne de dorință, se pune în mișcare capacitatea de a dori. În fine, toate aceste plecări se termină cu rațiune, νϋς. În esența sa universală, el este o minte necondiționată și, prin urmare, poate stăpâni lucrurile în gândirea sa; este identic cu imaginabilul; gândirea lui despre lucruri este gândirea lui de sine, este doar dezvoltarea conținutului impus inițial în el. Totuşi, în om raţiunea nu poate apărea în puritatea ei; existente în domeniul fenomenelor și dezvoltării individuale, și el trebuie să re-

...........n-· »■*▬▬▬▬>-

') Ibid. IL 12. w&qvlt ¿στ* atunci yektkhov că ¿*σφ;τω^ htâv

u) RheU 4370* a, 28. η φσττασ/α iati art&qaU

a merge de la o ființă imperfectă la una perfectă; în consecință și întotdeauna trebuie să existe o diferență între posibil și real. La început este doar o predispoziție la gândire, un început nedezvoltat de gândire; dar tot ceea ce există în posibilitate se realizează prin realitatea care îl precede; o dispoziţie pură faţă de ceva se dezvoltă numai ca o consecinţă a fiinţei active de care este excitat. Trebuie să fie la fel și în mintea umană; o parte a ei trebuie să se raporteze la alta, ca posibil la real, ca materie la Formă, pasiv la activ. Și în om există într-adevăr o minte pasivă, ν5ς πα&ητικός, care tcibMv se întâmplă și o minte activă, νός ποιητικός, care produce totul. - Mintea pasivă este în legătură cu reprezentările senzuale și constă în acceptarea Formelor lucrurilor, deoarece conținutul cunoașterii sale constă dintr-o combinație de gânduri, sau de Forme universale ale realului, care nu sunt altceva decât reprezentări generalizate; de aceea, atâta timp cât aceste Forme nu sunt încă în mintea pasivă, ea rămâne doar o posibilitate pură de cunoaştere; când el cunoaște cu adevărat aceste Forme, atunci el este determinat de ele pasiv, pentru că așa cum aceste Forme sunt în sine, așa ar trebui să fie gândirea lui. Dar dacă gândirea, în actualitatea sa, adică ca cunoaștere, este orice formă și, în consecință, orice lucru, atunci ea însăși își face tot ceea ce este și, în acest fel, rațiunea umană determinată cu pasiune este transpusă din posibilitate în minte reală, activ iniţial, care, ca posibilitate de auto-împlinire, nu depinde de corp, este

entelehia nu a organismului corporal, ci a lui însuși și, prin urmare, nu numai cu mintea pasivă, ci și cu toate celelalte acțiuni ale sufletului, ea se raportează ca formă la materie; și cum sufletul este Forma corpului său, mintea activă este Forma Formei, βΐδος εϊδβς. Ca o entelehie pură a lui însuși, el nu aparține ființelor naturii, deoarece în toate ființele naturii posibilitatea precede realitatea și de aceea în ele materia se deosebește de Formă; dimpotriva, mintea activa, in esenta ei, este o realitate neconditionata, care nu este precedata de

posibilitatea cunoasterii, ci o precede. Numai mintea activă este liberă de orice confuzie și, deși, ca și sufletul uman, există în corp și este unită cu acesta, ea poate fi totuși despărțită de el și există ca o formă imaterială însăși, în sine reală; ca atare fiinţă, el este un spirit.
Mintea sau spiritul activ determină, după cum am văzut, mintea pasivă a omului; dar la fel cum în mintea pasivă tot conținutul este obținut din observarea senzuală, tot așa și în activitatea spiritului apare aceeași diferență care este introdusă direct în viața sufletului prin observarea senzuală. Între timp, ca urmare a observației, nu numai reprezentările lucrurilor apar în suflet, ci și un sentiment de plăcere sau neplăcere de la obiectele observate și, ca urmare a acestui sentiment, o dorință, επιθυμία, a unui obiect, sau nedorință, este nascut. În mod similar, în mintea pasivă, nu numai cunoașterea lucrurilor are loc, ci și sub influența unei judecăți asupra valorii lor, ia naștere „ceva, βάλεσις, sau principiul activ, determinat de minte, ca un dorinta senzuala este inceputul activitatii, determinat de reprezentare.

ani rt>. Prin urmare, în mintea activă, sau spiritul, care determină în mod activ atât cunoașterea, cât și voința, eu însumi sunt spirit, sau minte teoretică, &εωρητι-χός ν5ς, și practică, πρακτικός. În activitatea sa teoretică, el îndreaptă cunoștințele spre necesar, adevărat în sine, și astfel produce știință; iar ca spirit practic, ea îndreaptă voința către binele necondiționat și, prin urmare, o conduce la moralitate.
Din relația reciprocă a funcțiilor vieții spirituale se dezvăluie că toate ele constituie un lanț neîntrerupt al oricărei dezvoltări din ce în ce mai înalte: din temelia universală a vieții, din puterea de hrănire și reproducere a speciei, se dezvoltă observația senzorială, din observație - imaginație, amintire și reamintire, din imaginație - dorință senzuală adică și mișcare, dar din imaginație și memorie, gândirea minții suferinde despre Formele generale ale realității, din gândire - voința rațională; și nici cel mai înalt grad de viață spirituală, mintea activă, nu poate fi nici dezvăluit înaintea dezvoltării acestor funcții, nici nu se poate descurca fără ele în activitatea sa. Întrucât toate aceste ramuri sunt doar grade diferite de dezvoltare a sufletului, și nu părți ale acestuia, ele nu sunt legate doar într-un mod pur extern, ci constituie unul în sine; și de aceea sufletul este o unitate indivizibilă, deși combină în sine acțiuni opuse, ca un punct, care este împreună și începutul și sfârșitul liniei; activitatea psihică este în realitate doar una și numai în posibilitate este diferită.
Dar, în același timp, unitatea vieții spirituale, activă
,3) De anim. 1. 9. ir te τψ η {¡¿Itati uiv&eы «ai Ir

mintea, deși prin mijlocul minții subtile, relația în alte funcții ale sufletului vad, totuși, ca entelechia în sine, nu este o formă de dezvoltare a începutului blând general, ci există un nou început special. care vine din afară, e), și există divinul în om ȘI); prin urmare, originea lui este diferită de originea restului sufletului. Deci — întrucât sufletul este eithelehia trupului său și nu poate fi conceput fără el, precum și trupul fără suflet, înseamnă că ele apar împreună; dimpotrivă, raţiunea activă, care precede însăşi posibilitatea dezvoltării vieţii psihice, nu apare. În consecință,

soarta lor este diferită. Ceea ce sa întâmplat trebuie să treacă; iar ceea ce nu s-a întâmplat este nemuritor. Prin urmare, doar o parte a sufletului, mintea activă, este nemuritoare și veșnică. Dar rațiunea activă nu este ceva individual, ci este universală în om; baza conștiinței de sine și a oricărei individualități aparține minții pasive.

Relația dintre materie și formă, dintre cauza și scopul motrice, își are aplicarea nu numai în lumea fizică și mentală, ci și în cea morală. Pentru a acționa moral, trebuie în primul rând să ai ocazia pentru acest gen de acțiune, trebuie să fii om, și mai mult. cu anumite proprietăţi, cu o dispoziţie firească la virtute18). Și această posibilitate, această fundație și predispoziție a moralității, într-adevăr,

l) De gener. ipipk II. 3. atunci? ?iv μονον iïvςa&g? tjruûUvti.

н) Ibid* ««à &tïov ьivaл монон.

ïf) Ibid, togo only (võt poetic) a&anaton mai Ãt&iov.

'U Мм-ⱱ И? 7: маЯоⱱ осмин aUopiv noi

щ&тоⱱ IngInio·&a^ 5

constituie „un fel local de calități naturale, çwtjraí zeid, anumite impulsuri și înclinații, όρμαί, care preced orice virtute și în care calitățile morale sunt deja într-un fel puse. Aceasta include nu numai așa-numitele pasiuni (lat?), Jaapr. dorința, dragostea., compasiunea, dar și cumpătarea patimilor, ueaátfteç παθητικοί, modestia, etc. virtuți în sensul propriu , ή xvria αρετή. Înclinațiile naturale aparțin nu numai copiilor, ci și animalelor, 7) și în sine nu sunt supuse evaluării morale, nu merită nici laudă, nici condamnare. Activitatea morală are loc numai atunci când, pe lângă entuziasmul natural și efortul, un gând rezonabil intră și le controlează. Dar chiar și gândirea rațională, în sine, nu este o activitate morală; şi de aceea nu se poate fi de acord cu Socrate că virtutea constă în cunoaştere; în acest concept de virtute, partea nerezonabilă a sufletului, momentul zoologic al virtuții, este lăsată fără atenție; în plus, cunoașterea conține doar o regulă generală de acțiune, care trebuie totuși aplicată unui anumit caz; Între timp, actorul poate să nu folosească această regulă 8b faptă și, în loc de o bază morală, să fie ghidat de dorința senzuală. Astfel, activitatea morală constă din elementul natural, al excitației, ca materie, și din raționalul, al gândirii raționale, ca

”) Elh> Nie, VI. 13« pshi od) ¿ιρρώιί ai fννmi υκα$-

forme; sau, ceea ce este de asemenea, constă în faptul că partea nerezonabilă, dar capabilă de determinare rațională, a sufletului, și anume, dorința, se supune rațiunii, acționează conform instrucțiunilor ei.

Dar pentru a subordona dorința senzuală rațiunii, este nevoie și de liberul arbitru ca cauză în mișcare; este necesar ca voința, prin liberă decizie, să subordoneze nerezonabilul raționalului și, mai mult, nu numai în acest caz sau altul, ci în mod constant. Virtutea nu este doar un singur act, ci este o calitate constantă, έξις, a voinței, este un obicei, ε&ος, dobândit prin activitate liberă, transformarea liberei hotărâri în bunătate într-un caracter neschimbător. Numai el este virtuos cel care acționează liber, dar în același timp ferm și neclintit în subordonarea înclinațiilor senzuale față de rațiune, 8).

Prin urmare, virtutea presupune un anumit grad de maturitate spirituală: copiii și sclavii nu au virtute în sensul strict al cuvântului, pentru că nu au o voință desăvârșită, și nici chiar tinerii nu sunt capabili să studieze Etica, pentru că le lipsește încă. fermitatea morală corespunzătoare. Pe de altă parte, activitatea morală necesită nu numai determinarea liberă și fermitatea neschimbătoare a voinței, ci și o măsură adecvată a acțiunii. Dar acțiunea nu este perfectă, nu are măsura potrivită atunci când există un exces sau o deficiență în ea; și invers, acea acțiune este perfectă, efectuată în măsura potrivită, în care se observă mijlocul dintre exces și deficiență. Prin urmare, perfecțiunea activității morale constă în faptul că ocupă mijlocul,

'*) Polit IL 3, lov (hfiattot nal ¿ptranwqvait Iχων yagfode}?"

μεσάτης, între prea!, prea mult și prea puțin, care nu i se poate nici lua, nici nu se adaugă nimic. Astfel, extravaganța și zgârcenia sunt extreme, iar generozitatea este măsura potrivită; lașitatea și curajul nesăbuit sunt extreme, dar curajul este mijlocul potrivit. Dar acest mijloc, deținut prin virtute, nu este un mijloc irelevant, o măsură neschimbătoare pentru toate relațiile, o medie aritmetică, ci este un mijloc în raport cu noi, cu natura noastră. Acesta trebuie să determine când urmează să fie efectuată acțiunea, cu privire la ce și la cine, pentru ce, cum și cu cât. Prin urmare, este mult mai ușor să cazi în viciu decât să împlinim virtutea, care în orice caz este singurul mijloc între două vicii opuse. Acest mijloc, sau măsură adecvată, este determinată de gândirea rațională, όρ&ός Ιόγος, cum. Forma acțiunii morale, judecata corectă a unei persoane sănătoase, φρόνιμος· Deci, virtutea este priceperea dobândită prin libera hotărâre de a alege în acțiune mijlocul, în concordanță cu natura noastră și determinată de rațiune, sau judecata bunului simț următorul persoana M).

Fiecare cauză în mișcare are un scop spre care tinde mișcarea ei; în consecinţă, activitatea morală a voinţei trebuie să-şi aibă scopul ca cauză motrice. Acest obiectiv este bun; dar binele nu este în general, considerat în universalitatea sa metafizică, ci binele omului * io

t9) Elh. Nie. II. 2r 5. Æ* otî Beï, "ai ey xal irçòc Xvt, yaoi io moss, xal àsï, μέσβν te nal aςιστόν, citsç *lgi τηϊ αςίτηζ,

Elh. Nie. nI. 6. íwv „φα η ãrerrç TTfotufrnxț, „r μβοοτητι ονσα rr lgros ορισμένη Αογψ „ea M Sr o φγονιμΰ* oçlatiev.

totul, realizat prin activitate practică, nçaxti-χόν άγα&όν,. Acest bine se numește în general fericire, μονία, dar ceea ce constă fericirea este un punct discutabil. În primul rând, ele oferă fericire în binecuvântări trupești și exterioare, precum: sănătate, frumusețe, naștere nobilă, bogăție etc. Dar aceste binecuvântări sunt o chestiune de întâmplare și nu depind în totalitate de activitatea noastră; prin urmare, ele nu pot fi scopul său final; mai mult, pentru mulți sunt o sursă de rău; prin urmare, prin ele însele, ele nu constituie încă fericirea. Dar, pe de altă parte, nu se poate fi complet fericit fără nicio binecuvântare trupească și exterioară; sunt mijloace fără de care, în multe privințe, este imposibil de făcut; fără sănătate, bogăție, putere, nu se pot face multe. Dar dacă bunurile exterioare și cele corporale sunt bunuri numai ca mijloace, atunci care este scopul lor? Ele sunt folosite de obicei pentru plăcere, pentru plăcere: Domnule Deci, fericirea, ca bun cel mai înalt, nu este oare în plăcere?

Plăcerea nu se va lăsa doar în zona unui fenomen dezordonat, așa cum credea Shawl; dimpotrivă, este desăvârșirea naturală a oricărei activități), este rezultatul, τέλος·, la fel de direct legat de activitatea deplină, precum frumusețea și sănătatea sunt cu starea perfectă a corpului; plăcerea nu este mișcare, așa cum a învățat Aristip, ci există un sfârșit la care fiecare mișcare a vieții se oprește; nu este rău, sau un obstacol în calea binelui, așa cum credea Antiseen; dimpotrivă, ea duce la bine și este în sine bună, pentru că întreține o activitate deplină.
”) EL. Nie. X. 4. tgilkL it την Mț]> uct* η ηδονη.
ibid? 5v "t/fy**** η

și servesc ca expresie a existenței perfecte. Prin urmare, străduința pentru plăcere este necesară; este identic cu excitația vitală; și toate ființele simțitoare, atât bărbați, cât și animale, se străduiesc cu adevărat să obțină plăcere. Dar pentru a decide dacă plăcerea, ca plăcere, este de fapt un bine uman sau o fericire, este necesar să știm ce este de fapt activitatea umană, spre deosebire de animale. Animalele se simt satisfăcute, simt plăcere în a-și satisface înclinațiile sau dorințele naturale; dar omul este o ființă, nu numai simțitoare, ci și rațională; prin urmare, sentimentul de plăcere care vine din satisfacerea dorințelor poate constitui fericire în aceasta, dar nu constituie fericirea propriu-zisă - ființe umane. Fericirea umană trebuie să exprime perfecțiunea rațiunii și, întrucât rațiunea, în esența ei, este activitate, atunci fericirea omului nu poate consta într-o stare pur de suferință, oricât de satisfăcătoare ar fi ea într-o relație senzuală ; dimpotrivă, trebuie să exprime perfecţiunea acţiunii umane. Dar desăvârșirea acțiunii umane constă în activitatea morală a sufletului, în virtute. În consecință, în cel mai bun binele uman sau fericirea stă în deplin (activitatea morală a sufletului, în virtutea m '. Prin urmare, voința, ca cauză motrice a activității morale, își atinge scopul în dezvăluirea deplină a propriei sale activitate, determinată de rațiune.Numai o persoană virtuoasă în propria activitate
ъ -
33) Eth, Nie. 1* 6. the an&fopinon ¿ga&on pnschii ivfyytta ylvêtai mg'

activitatea de a-și găsi propria satisfacție și, prin urmare, adevărata plăcere umană sau rațională; şi întrucât această satisfacţie vine numai din deplina desfăşurare a activităţii morale, ea presupune o viaţă pe deplin dezvoltată. Un copil poate fi la fel de puțin fericit pe cât poate fi virtuos, pentru că nu este încă capabil de activitate morală și rațională. Și nu numai plăcerea rezonabilă, ci și bunurile exterioare, constituie o pondere a fericirii umane, ca mijloc necesar de activitate deplină; dar întrucât bunurile exterioare sunt numai mijloace de activitate virtuoasă, virtuosul este oricând gata să le sacrifice, chiar și viața însăși, de dragul virtuții; pentru că până și o faptă frumoasă și mare este mai glorioasă decât o viață lungă, străină de asemenea fapte.
Socrate a învățat că există o singură virtute și anume cunoașterea. Dar de fapt, deși virtutea, în esența ei, este una și deși cunoașterea practică determină toate celelalte virtuți, ca măsură adecvată a acțiunii, totuși, pe de altă parte, baza naturală a virtuții, dispoziția morală, este diferită pentru diferite oameni; de exemplu, voința unui sclav nu este aceeași cu cea a unui bărbat liber, voința

unei femei și a unui copil este diferită de voința unui soț matur; și prin urmare activitatea morală și scopul moral al diferiților indivizi sunt diferite. Mai mult, nu numai că fiecare individ are o virtute, dar nu încă o alta, dar fiecare clasă de oameni are cerințe morale speciale; și de aceea, ar trebui să existe atâtea virtuți private câte relații de viață sunt care dau naștere la acțiuni private; dar cum intră omul neîncetat în situaţii noi în care raţiunea practică trebuie să determine cuviinţa

măsura acțiunii în funcție de circumstanțe, atunci aria virtuților particulare nu poate fi limitată la un anumit număr. În fine, în virtutea însăși, indiferent de relațiile externe ale unei persoane, se pot distinge două laturi: subordonarea aspirațiilor nerezonabile ale sufletului față de rațiune și determinarea lor de către rațiune; prin urmare, virtuțile sunt de două feluri: mentale, διανοητιχαί, și morale, ή&ιχαί, deși, de altfel, acelea și altele sunt doar componente ale virtuții în general. Virtuțile morale constau în atitudinea corectă a părții nerezonabile a sufletului, dorințele sale, față de minte, în disponibilitatea ei de a se supune acesteia, iar virtuțile mentale în capacitatea minții de a direcționa dorințele sufletului spre bine. Virtuțile mentale includ: rațiunea, νός sau cunoașterea directă - știința, επιστήμη, sau cunoașterea mediocră, - înțelepciunea, σοφία, sau combinația dintre cunoaștere și știință, - arta, τέχνη și prudența practică, φρόνησι ς, ca unire între teoretice şi regiune morală. Dintre virtuțile morale, cea mai importantă virtute este adevărul, di-ταιοσυνη. Adevărul este o virtute care se datorează tuturor; este respectarea măsurii morale în viața publică. Așa cum din latura mentală toate virtuțile sunt rațiune practică, tot așa în caracterul lor moral toate virtuțile sociale sunt adevăr, pentru că cel veridic observă toate virtuțile în raport cu ceilalți și contribuie la fericirea nu numai a propriei sale, ci și a celorlalți. De aceea adevărul este o forță de construcție
RheÜ I 9" ioti 9 s piv ay s τη, 9i t¡v τα αυτών Imo*·
nu* fywcb

societate; organizează statul ca expresie deplină a activității umane. Scopul statului, ca și al activității umane în general, este fericirea, iar o parte esențială a fericirii, la care sunt supuși toți ceilalți, parțial ca o consecință nemediată, parțial ca mijloc, este virtutea. Este adevărat că statul este condus către acest scop. Nu este doar ca drept, firesc și pozitiv, ëi'kayuv φύσιχόν xaì vıцii-xóv, stabilește relația potrivită între cetățeni (relația dintre membrii familiei, cetățeni și supuși, conducători și subordonați), și sub forma de deciziile sociale contribuie la dezvoltarea valoroasă a moralității publice. Tonul, întrucât morala este un caracter, care, deși liber, dar numai încetul cu încetul se dezvoltă prin exercițiu și obișnuință, atunci în dezvoltarea morală a individului depinde mult de circumstanțele exterioare; direct. sărăcia și lipsa unei oportunități de educație mentală ridică diverse obstacole în calea acestei dezvoltări. Dar acest obstacol este cel care înlătură statul, organizat după conceptul de adevăr. Într-un stat bine organizat, cetățenii sunt împiedicați atât de la bogăția excesivă, cât și de la sărăcia extremă și li se oferă o educație care este cea mai propice pentru educația cu caracter moral. Pe de altă parte, deși fericirea deplină a unei

persoane constă în virtutea sa, totuși, virtuosul, chiar și în sărăcia extremă, se bucură doar de fericire incompletă; dar chiar și acest neajuns se reface direct într-un stat organizat după cerințele adevărului; deoarece protejează cetățenii de sărăcia exterioară extremă; şi astfel perfecţiunea adevărului, ca virtuţi, descoperi şi

Îl tovg pe acel tânăr să „nitrevneiu ichaoiiyu deyfodely uioBtaa ariooodvnyaot și „nѣnvve bunăstare, bea-l“ judkmy it (plus.
Cum „este fericirea catifelată a lui Shoviga, restul bunului-djevy ¡zhzhniyu, este victorios în tosudaregy, având rudenie * - apăsând cele mai mari oportunități; și mijloace și apă faetri-W (activitate morală. ceea ce este mai de dorit , ce este fericirea, ih fpM * - „viața vieții exprimă activitatea minții, care, determinând măsura acțiunii a continuat, emradztvom“ rut acest deyatenimizh constituie virtuțile „paradisului-tshmm fâiïtwaty. Dar arcul, „ca o minte teoretică și ѣeg” tse în sine este complet alb-gândire diya; în șapte există, „ca gândirea pură și, în plus, „cu siguranță josti; de aceea, conținutul său este oetaned de chi * -eshya, în sine „ambele gânduri adevărate, pe care dezvăluirea completă le numim dabrod Shlyashi mental (< $ to-yugrihai). Acum, viața spiritului în confuzie frecventă *| prin urmare, este mai satisfăcător să-ți ofere plăcerea ta pură. 'Ethan, pe lângă fericirea pe care o va atrage o persoană „din yarzhtvenvy virtuților într-o societate civilă aranjată conform cerințelor justiției, există o altă fericire. în care îi este de ajuns, ca un duh. Aici, viața celui-lea nu este acțiune, indrvv” „a mea în aparență, dar există gândire, auto-indulgență” nu, există contemplare pură, mergi direct
Înțelegerea celor mai înalte începuturi scrie cu o coroană. Srver * - vlaaya deyatvanot și ^ avvesho temporal walker tsrvktdaig
Ch.W. 7

A mea; acesta din urmă servește drept vehicul pentru primul. În contemplarea mentală o persoană găsește pentru sine o satisfacție mai pură și mai sigură decât în viața practică; η moral - sfera publică, fericirea lui, în funcție de circumstanțele exterioare, este întotdeauna mai mult sau mai puțin instabilă, și de aceea nu poate fi numită decât fericire umană; între timp, ca fericirea, care constă în contemplarea mentală, este fericirea lui Dumnezeu. Gândirea speculativă depinde numai de ea însăși și, întrucât gândurile nu sunt separate de gândire, efortul pentru un scop și realizarea lui coincid direct în el în unitate. Dar Îl numim și pe Dumnezeu binecuvântat pentru că activitatea Lui este împreună cu posesiunea; prin urmare, contemplarea este viața divină în om, este fericirea divină și, în consecință, cel mai înalt bine pentru om.
Punând în contemplare cel mai înalt bine al omului, trebuie atunci să-i stabilim mai precis conținutul; dar așa-numita „Filozofie întâi” (7 πρώτη φιλοσοφία) se ocupă de acest conținut și de aceea trebuie să trecem acum în domeniul lui.
Principiile naturii, existente în lucruri, nu sunt esența principiilor celor mai înalte. Esența fenomenelor naturale se bazează pe faptul că posibilitatea precede realitatea; de aceea şi Forma lor, sau ceea ce constituie realitatea lor, nu există numai în sine, ci se realizează numai în materie, această posibilitate pură a naturii. Dar deși totul real în natură presupune posibilitatea sa și deși această posibilitate nu este ceva ce sa întâmplat, totuși se bazează din nou pe o presupunere; pentru că și în ceea ce privește posibilul, întrebarea este: de ce este posibil acest lucru? Dar ce este

a trăi prin asumarea posibilului, nu poate în sine să fie din nou numai posibil, ci trebuie să fie real; în consecință, fiecare posibilitate din natură și, prin urmare, întregul univers în general, se bazează pe ceva activ necondiționat, „haltera, pe energie pură, care, neasumând nicio posibilitate ulterioară, nu mai este ceva - cel puțin natural, ci este ceva mai înalt. decât toată natura. Această energie pură, întotdeauna reală și, prin urmare, eternă, trebuie recunoscută în sensul propriu în mod necondiționat - în primul rând, Începutul universului, care poate fi definit mai strâns prin contemplarea naturii însăși.
Există mișcare în natură. ca principiu activ, prin care posibilul se realizează; dar orice mișcare presupune un mișcător, fie că apare ca urmare a unui impuls extern - ca în lucrurile lipsite de viață - sau din excitația internă - ca la ființele vii, la care mișcarea de sine se atribuie în acest sens enie. Acum, în lucrurile naturii, mișcătorul este și mișcător și, prin urmare, el însuși indică din nou mișcătorul; iar universul în întregul său, ca tărâm al mișcării închis în sine, presupune și el un mișcător; dar acest motor, ca principiu necondiționat primul al oricărei mișcări a naturii, nu mai poate presupune un alt motor și, în consecință, nefiind mișcat de nimic, este absolut imobil. Aceasta este proprietatea cea mai esențială a acelei energii pure, care este Principiul suprem al lumii - și anume că este primul mișcător, nemișcat în sine, apoi Deci ființa în general este triplă: mobilă, dar nu mișcătoare - materie; în mișcare și mobilă - natura; și în cele din urmă, mișcător, dar imobil – Dumnezeu.
G
Biblioteca „Runivers”
și
Cum ar trebui, deci, să înțelegem mișcatorul, care, totuși, este el însuși nemișcat? Dumnezeul îndoielii, ca un scop; în al cincilea rând, fiecare mișcare în natură este determinată de un scop și, dacă iese la lumină, scopul este și cauza mișcării, iar edevatala este conducerea, deși în sine imobilă. Itan, primul motor al naturii, Dumnezeu, este scopul cel mai înalt. - Tanya, din cele patru arichia universale, induse în domeniul naturii, canoanele și anume, materie, „negru, acțiune și scop, ultimele trei intră și determină conceptele Începutului necondiționat al lumii. Că Începutul rău, ca prim motor, este atât o acțiune, cât și un scop – acest lucru este dovedit; dar trebuie să fie și în formă”, pentru că este energie pură; nu poate fi doar materie, pentru că, fiind realitatea pură, mergem nu presupune nicio posibilitate. Dacă, totuși, Începutul suprem al lumii este înțeles în mod similar ca o formă, atunci este necesar să se determine ce fel de formă este aceasta? Sau, ce este același lucru, este necesar să se demonstreze că există în sine acel Început, care, în raport cu sh-myoi, este o cauză și un scop activ?
În toate obiectele reale, mintea distinge calitățile ahh de ceea ce se află la temelia lor și de ceea ce conține aceste calități. Ceea ce este pus la bază este ceea ce există în ele în mod independent, sau substanță, vm ("", între timp, deoarece calitățile nu au încă nicio existență independentă și există doar în substanță. În lucrurile naturii - substanța, în primul rând, ar putea fi numită materie, pentru că este baza lor constantă; la fel cum materia exprimă doar posibilitatea apelor și, prin urmare, conține în sine atât neființa lor cât și ființa lor, ea nu poate fi substanța lor.
Biblioteca „Runivers”

SUNT
MW*, - în primul rând pentru că constituie acele* realitate în general, în al doilea rând pentru că un lucru nu există decât în măsura în care este ceva definit; can ețepo viy schimbă acest anume fel de a fi, de a fi, atunci ființa lui încetează, și se întâmplă altceva; de aceea substanţa lucrurilor constă în determinarea existenţei sau esenţei lor; .iar esenţa lor este Forma. Iar o formă de lucruri (fie că este vorba de Formele matematice ale pitagoreenilor, fie de ideile platonice) nu ne permite să recunoaștem ca substanțe fuziunea lor cu materia; prin urmare, după cum sa menționat deja mai înainte, substanța lucrurilor naturale este unitatea, σύνολο?·, a materiei și a Formei. Dar la fel cum Forma în general este în natură o multitudine de forme diferite, atunci substanța va fi întotdeauna o combinație de materie cu o formă specială, particulară; și de aici rezultă că, dacă o anumită formă a unui lucru trece într-o altă formă, dacă aceasta se întâmplă în domeniul elementelor, atunci și substanța ei trece; dacă, așa cum se întâmplă în sferele cerești, forma particulară a unui lucru este în unitate neschimbătoare cu materia, atunci și substanța unui astfel de lucru rămâne constant. Deci în univers reprezint în general două feluri de substanțe: neschimbătoare - în corpurile cerești, și trecătoare - în câmpul elementelor; dar ambele tipuri de substanțe au ceva în comun între ele, acea mișcare le aparține în esență.
Dacă, acum, ne întoarcem la cel mai înalt Principiu al naturii, se va dovedi că, pe de o parte, trebuie să fie diferit de substanțele menționate mai sus, deoarece este imaterial și imobil și, pe de altă parte, că trebuie recunoscută și ca substanță, deoarece are o existență necondiționat independentă. Deci supremul Început este

a cincea substanță, care nu se potrivește cu substanța yomtie mai sus menționată, ca unitate de materie cu Formă, ci este o formă aruncătoare, în sine, reală, το // ην ¿trai πρώτον. - Din acest punct de vedere, suma a tot ceea ce există este prezentată ca o scară, treapta cea mai de jos a cărei materie este prima, πρώτη νλη, care nu este deloc Forma; toată natura este o combinație de materie și formă, ar fi mai bine să spunem, o tranziție constantă a materiei în forme din ce în ce mai înalte; și în cele din urmă, cea mai înaltă etapă a ființei, Atacul necondiționat al lumii, este Forma pură, Care nu este deloc materie. Fiind doar o formă, acest Început al lumii este un fel special de ființă, care trebuie înțeles prin închinarea la credință.
S-a remarcat mai sus că substanța lucrurilor naturale poate fi considerată, pe de o parte, materie, iar pe de altă parte, formă; aceste reprezentări diferite ale unuia și aceluiași lucru se bazează pe o dublă înțelegere a obiectelor, - prin simțuri și prin gândire. La observația senzorială, care observă în lucruri doar o mișcare a calităților lor accidentale, - doar baza corporală a acestei schimbări. , adică materia, este prezentată, ceva ce rămâne constant în lucruri și, prin urmare, sub^ eyanntsIey lor. Dar gândirea, care cuprinde în lucruri universalul și proprietățile lor necesare și introduce aceste proprietăți în conceptul lor, vede chiar în acest conținut al conceptului (din care constă definiția unui lucru) esența lucrurilor, rămânând constant în în mijlocul unei schimbări ale calităților aleatorii, adică V. substanta lor. Desigur, pentru a înțelege un obiect în întregime, gândirea, împreună cu conceptul lui, gândește și materia sa, la fel cum observația senzorială nu poate percepe pur ~ tѣ-

ea}” o substanță fără calitățile ei esențiale; în dacă, - și în speță, - este vorba de o substanță imaterială. În ceea ce privește esența, care are realitatea oama-în-sine, ea nu poate fi gândită altfel decât conceptul, ca gândire pură. Itan, Originea cea mai înaltă a lumii, în substanța sa, este în sine un gând real, νόησις, sau, care este și Spirit pur, νβς.
Deci, Spiritul, sau Principiul suprem al lumii, Dumnezeu, este realitatea eternă sau energia care precede, hqóu-qov, orice posibilitate, desigur, nu în timp, ci în esență; mai departe – El este primul motor, aducând posibilitatea eternă la realitate; la fel, El este şi scopul absolut, pentru că, definind totul real, îi comunică Forma sa esenţială, care este şi scopul fiecărui lucru anume; și toate scopurile particulare converg într-o balama cea mai înaltă, care este tocmai Spiritul etern; pentru că El, după ce a precedat totul și a adus totul în realitate, nu mai poate fi mijlocul de altceva. Spiritul este prezent indirect sau imediat în tot ceea ce este real: cu cât este mai mediocru mișcarea unui lucru, cu atât mai mediocru este Spiritul inerent acestuia; și invers, cu cât însăși esența vieții sau a vieții este exprimată în anumite ființe, cu atât Spiritul este prezent mai direct în ele; El este cel mai intim prezent în cele mai înalte sfere cerești, care, fiind primul motor, sunt imediat determinate de primul motor; apoi Duhul locuiește în „entelehie” pură, care determină propria mișcare a altor sfere cerești și, în sfârșit, în sufletul uman, deoarece este și entelehie pură, adică activitatea gândirii.

Țairfc^»m-Spirit. Utschl formol", carcasă"
mtvrib ¿v* fyfi tUy*, care este începutul egalității, w Dumnezeu nu vede împărțirea „m o mulțime de ființe vddem-suflete”: Oe toto one, jung and move, im vr-iovodymas, toamo- ode , Nevrpastvy substanță și cay-ul său * Bunătate, El este o ființă fără urechi - necesar, și are părți de întins, prin urmare. în afara spațiului. Ka "g vyanyaya ¿yistlnmlnmt,. sau perfectul eschgrmH, care include orice posibilitate de a exista altfel, „zheni așa cum există. Pe. deși acționează întotdeauna, totuși acționează în același mod și, în consecință, prin inacțiune; De aceea, deși El este primul care mișcă, dar el însuși este nemișcat, Kadim este „curajos și înflăcărat să-L facă să se miște, neputând să se miște? El este „să stingă” ultimul, ultimul ciclu al tuturor; nu spre dorit totul se mișcă în sine și într-un mod misterios întreaga lume se mișcă printr-o cauză imobilă. Ca energie perfectă, Spiritul este o activitate perfectă; dar, prin urmare, Om nu este un alt pro * vodmteli & a, ηαιητιχη, nicio practică, ηραχτιχη, activitate, bronz - deoarece ambii au un nou scop vvv vbya, care nu poate fi redus cu privire la cea mai înaltă Ființă, yuadoro * rețeaua în sine este necondiționat ŧl. Dacă chiar și în gândire este necesar să se distingă proprietatea posibilității de starea deystmkesh-NOSTN, capacitatea de a gândi de mmlshm real, atunci o astfel de distincție nu poate fi aplicată Spiritului suprem, deoarece în el nu există o astfel de posibilitate. asta nu ar fi realitatea; și de aceea esența Sa saetoit in beauly - singura activitate, în contemplarea neîncetată, ikueypiom. O astfel de activitate neîncetată a gândirii este viața veșnică (l/ γηρ vo¿ èwçryfta ζωή și izvorul vieții.

SH
Incalzi? BûiHwe și yyyyyunie dă ego-ul # demn de mikldaato sederyashniya; dar gândul divin fără monede o sughițează pe soția lui și poate avea propriul său conținut numai ce este mai bun; iar aceasta

a noastră este El însuși”, Și de aceea Duhul, gândul veșnic, să se gândească pe sine, „Gândirea Lui este gândul gândirii '5>. Astfel, în gândirea divină, gândirea și obiectul ei sunt dependente necondiționat, atunci avrò eegm to' v&ovv xtt¿ apoi vw/^vov'. Această rămânere neschimbătoare a gândirii în sine, această unitate indivizibilă a gândibilului și a gândibilului este YZHSNSivo necondiționat al lui Dumnezeu, ζωή ά^στη χαί aitò ως-
Chalonii, - deja peste enaean, - deja fericit cu propria sa viata ramificata; iar fericirea cea mai înaltă ajunge la oya înțelepciunii, când, privind la Nauiu, se înalță la cele mai înalte principii și principii și astfel în pur acord te ridici la rugăciunea Elm cugetarea veșnică; tomda-yu, natura divină este dezvăluită în yam și numai W, în funcție de capacitatea sa, participă la divinul Yieyaotai!
Filosofia lui Aristotel coincide în multe puncte cu conceptele mentorului său, Platon; iar această coincidență se exprimă nu numai în gândurile secundare, ci și în cele mai importante și fundamentale. Deci gândirea divină aristotelică, νόησις, care determină totul, ca scop necondiționat, este tot ceea ce Platon are Binele etern, autoexistent; iar materia, υλη, a lui Aristotel, ca început a tot ceea ce este finit și schimbător, corespunde perfect
Întâlnit. XII, 9* óvx ar ïνη τα Sitato? η voyait' αυτόν aça vont, Xintç

la ceea ce Platov numea neexistent, ci ființă; în sfârșit, întrucât scopurile ființelor lumii, determinate de gândirea necondiționată, sunt exprimate în ele prin Forme, iar Formele, considerate în sine, fără materie, sunt concepte pure, stâoç, atunci nu se poate decât să recunoască ideile platonice în lume Formele de Aristotel; Aceste forme sunt inerente gândirii divine, ca concepte eterne; iar gândirea divină, ca scop atotdeterminant, nu este ea însăși altceva decât tărâmul gândurilor necondiționate, dând materiei realitatea esenței. — Dar, în ciuda unei asemenea asemănări a acestor două învățături, nu împărtășim deloc părerea celor care (precum Branis) văd în Aristotel doar un adept dependent al lui Platon; un studiu atent și imparțial al Filosofiei înțeleptului trebuie să convingă pe toți că, deși a asimilat unele dintre ideile mentorului său, el este în orice caz la fel de profund independent ca Platon, care a acceptat învățăturile predecesorilor săi și în special gândurile lui Socrate, în Filosofia sa. Aristotel nu numai că s-a uitat cu o critică strictă la învățăturile predecesorilor săi, în special la ideologia lui Platon, nu numai că a modificat și completat multe dintre gândurile sale, dar și, cu puterea rară a gândirii sale de analiză, a pătruns mai adânc în conținutul Filosofiei. , a aflat multe aspecte noi ale adevărului și a surprins totul într-un mod special.ъ caracterizează geniul său puternic.
Ceea ce îl deosebește în primul rând și mai ales pe Aristotel de Platon este direcția empirică a Filosofiei sale. În timp ce Platon își îndreaptă privirea mentală în principal spre contemplarea ideilor și foarte rar coboară la experiență, Aristotel aderă strict la experiență și

În cea mai mare parte, datele empirice constituie cea mai largă gamă de acoperire în predarea sa. Respingând unitatea ființei, recunoscută de Ilatoyaom, își îndreaptă privirea cu dragoste deosebită către diversitatea fenomenelor; el este în egală măsură interesat de datele naturii, istoriei și vieții interioare a omului; și el studiază

întotdeauna în ele în principal detalii; gândurile sale sunt concepute și ghidate invariabil de ceva empiric, de fapt. Gândirea, care era contemplativă la Platon, devine pozitivă la Aristotel; contemplarea directă a primei devine în cea din urmă un reflex și un concept. De aceea, imagini mitice, vioicitatea dramatică a dialogului platonic este înlocuită în el de o proză strict definită, uscată; nedeterminarea, întunericul care a însoțit imaginile semi-poetice, lasă loc maturității și clarității unei minți educate. Direcția empirică a lui Aristotel, combinată cu un talent uimitor de a înțelege detalii și de a urmări cea mai profundă analiză până în ultimele lor momente, legile științei își datorează originea: el este vinovat nu numai al logicii, ci și al istoriei naturale, al psihologiei satisfăcătoare. , Lege naturala; aceeași regulă explică înclinația predominantă la el pentru fizică, întrucât natura este obiectul cel mai direct al observației și, în plus, cel mai bogat în date; O consecință a aceleiași direcții s-a întâmplat că Aristotel, primul dintre filozofi, a acordat o atenție mai precisă învățăturilor predecesorilor săi: prima sa carte este prima experiență a Istoriei filosofiei, sau Politica sa este prima istorie critică a diverse forme ale statului și deciziile sociale, în metafizică, criticând predecesorii lor,

bifează η Politica, analizând instituțiile existente, Aristotel a pus bazele propriei sale teorii.
Evident, cu o asemenea direcție de gândire, însăși metoda lui Aristotel trebuie să fie diferită de cea a lui Platon. În loc de, ca și Platon, Ftoyuschyvdoat siite-ticheski, el și având în vshchu merge pe calea anadotmchesknm, vavrdtoym, adică de la cele mai concrete fenomene de tranziție la ultimele lor cauze și proprietăți. Dacă pentru Plagton ideea a fost punctul de plecare, vorbind din care voia să lumineze și să explice totul empiric, concret, atunci pentru Aristotel acest punct este datele în care el caută și indică ideea. Prin urmare, metoda lui constă în inducție, adică în extragerea principiilor și regulilor generale dintr-o sumă cunoscută de „acte și fenomene; metoda lui de prezentare este raționamentul obișnuit, o cântărire strictă a „actelor, fenomenelor, împrejurărilor și posibilităților. Într-o oarecare măsură el este doar un observator gânditor; uneori, refuzând universalitatea și necesitatea rezultatelor sale, se mulțumește cu realizarea celui mai important adevăr, probabilitatea posibilă. Se spune adesea că știința ar trebui să aibă ca subiect nu albastrul care este neschimbător și necesar, ci și ceea ce se întâmplă de obicei. numai accidentalul nu trebuie să intre în domeniul său. Drept urmare, Filosofarea are pentru el uneori caracterul și demnitatea de a calcula probabilități, iar modul său de prezentare ia adesea forma unui raționament îndoielnic; de aceea nu are idealuri platonice. Dar dintr-un asemenea contrast de direcții dintre Ariethotle și Platon nu ar trebui să deducem, așa cum fac mulți oameni, concluzia că, dacă Platon era un idealist, atunci Aristotel era doar un empiric, străin de privirea speculativă.

voi lucrurile. Serenitatea cere de remarcat faptul că Aristotel, în general, începe doar prin a strânge și cântări date, sau prin a critica părerile altora; dar faptul că el rae-nimmeg din aceste alimente de muguri de ceai, esența este exact mâncat cel mai um^mshiemyl; Cred că empiricul, fiind vito în sinteza lui, este un concept sensibil. Însăși metoda lui Aristotel, îndrumarea sa, este îndreptată spre generalizarea datelor și spre dezvoltarea unei exaltari raționale din acestea; ■ Am

văzut chiar de la începutul învăţăturii sale că, la fel ca Platon, distinge strict mecanizarea experienţei de extorsionist vage, şi numai acesta din urmă „se citeşte ca istio-filosofic. Este adevărat că analiza și îndrumarea au limitele lor; începând din cercul fenomenelor senzuale, ele se termină cu o înțelegere vizuală a lumii senzuale; cu ipocrizia lor, nu se poate ajunge la tărâmul ideilor, la înțelegerea celei mai înalte Origini a tuturor lucrurilor; între cunoașterea ideală și cea reală există, s-ar putea spune, o badna de nepătruns; ideile trebuie produse direct din minte, le putem lua gata făcute. Dar Aristotel însuși era clar conștient de acest lucru și, prin urmare, a distins ceea ce ne este cunoscut în mod direct, adică cunoașterea particularului, de ceea ce este cunoscut în mod direct în sine, adică. din cunoaşterea universalului necondiţionat; iar cel din urmă, și anume „ideea de gândire necondiționată”, nu a împrumutat doar de la Platon, ci s-a produs prin activitatea propriei minți; iar acest gând este cea mai profundă și pur speculativă cunoaștere a lui Aristotel.

Deși Aristotel a adus la conștient metoda analitică de gândire, sau așa-numita inducție, și a folosit-o în aceste studii: cu toate acestea, în eseurile sale, se poate observa un mod fragmentar * de prezentare și o lipsă a unui sistem de diviziune frecventă și aranjament. Tso-

trecând, după indicarea datelor, de la un particular la altul, îmbrățișează fiecare zonă a realității separat de altele și o face subiectul unei lucrări speciale; dar în același timp, în cea mai mare parte, el nu indică umbrele firului. prin care părțile individuale, legându-se una cu alta, ar forma un tot sistematic. În felul acesta primește multe științe subordonate, iar fiecare dintre ele are propriul său fundament independent, dar pentru asta nu are nicio știință superioară, care să le lege pe toate celelalte. Desigur, în scrierile sale domină o gândire generală, călăuzitoare, dar în prezentarea însăși există o lipsă atât de perceptibilă a oricărei distribuții sistematice, fiecare dintre lucrările sale este atât de independentă, în sine o monografie închisă, încât de multe ori ajungem în nedumerire față de întrebarea a ceea ce Aristotel însuși recunoaște val , sau nu a recunoscut! parte a Filosofiei. Nu a prezentat niciodată un onshema sau o schiță generală și doar ocazional are concluzii finale sau recenzii superficiale; chiar şi diferitele diviziuni ale Filosofiei pe care le citează se abat foarte departe unele de altele. El fie distinge între științe teoretice și practice, apoi pune alături o a treia, știință poetică sau tehnică, apoi vorbește despre trei părți, Etică, Fizică și Logica; el împarte cea mai teoretică Filosofie acum în logică și fizică, acum în Filosofie I și a doua, acum în Teologie, Matematică și Fizică. Dar nici una dintre aceste diviziuni nu este pusă în mod explicit de el ca bază pentru impunerea Filosofiei sale; în general, nu consideră acest lucru de vreo importanță, chiar își exprimă direct dezgustul față de metoda de împărțire; și dacă, expunând învățăturile lui Aristotel, am păstrat împărțirea într-o a doua Filosofie sau Fizică

într-un sens mai larg, și Filosofia persană, sau Teologia, doar pentru că această diviziune corespunde cel mai îndeaproape, în ansamblu, dispozitivului său analitic predominant, sau inducție.

O serie de studii pregătitoare pentru Filosofie constituie la Aristotel acele compoziții logice, care, de-a lungul timpului, sunt unite sub un singur nume comun „Organon” * și pe care abia le-am atins în expunerea

noastră a Filosofiei sale. Detaliile logicii aristotelice sunt cunoscute de toată lumea din prezentarea obișnuită a acestei științe în timpul nostru, pentru care Aristotel a făcut tot ce era esențial. De aceea Kant avea motive să spună că Logica nu a făcut nici un pas înainte sau înapoi de pe vremea lui Aristotel. Numai în două puncte logica formală actuală a depășit aristotelicul: în primul rând, adăugând la inferența categorică, pe care Aristotel a avut în vedere singur, alte feluri de inferențe și, în al doilea rând, adăugând o a patra la primele trei figuri ale silogismului. — Logica lui Aristotel este lucrarea exemplară a empiriei și acordă cel mai mare merit profunzimii analizei sale și puterii abstracției sale; a făcut un serviciu nemuritor Filosofiei, că era conștient de activitatea rațiunii pătrunzătoare, că a înțeles și a determinat acele Forme în care se exprimă gândirea noastră.
Sarcina principală a celei de-a doua Filosofii este o înțelegere rezonabilă a naturii și a omului, există o înțelegere și o explicație a fenomenelor particulare din condițiile lor generale sau ale noastre. Am văzut că Platon a încercat să explice toată diversitatea fenomenelor din idei; Aristotel, prin analiza și generalizarea fenomenelor, a primit patru condiții generale pentru explicarea lor; este materie, formă, mișcare și scop,

din care tors, „citește, dm cei din urmă pot bate” predăm Y „ori *.
Conceptul de materie „nu este înțeles de Aristotel într-un mod „nelarg”, deoarece este recunoscut de Pato <vemb“-SCHNMЪ podëlozhenivzh, merge ¿MHκή̣α&νον, universal® Posibilitatea fenomenelor. Acest concept nu este văzut de nimeni cu atâta certitudine și în așa fel este repudiat din norma generală, deși pioagoreenii, și mai ales Platon, au fost deja bătuți la asta. În conceptul de materie, Aristotel se deosebește cel mai mult de Platon prin faptul că el caută temeiuri pentru vene în a nu se referi la „inexistență”. Materia în Platon este o consecință a limitării reciproce a ideilor și în sine nu este nimic, nu există; Aristotel Fermat nu are cauza materiei; dimpotrivă, Forma o presupune, care este substanţă nedefinită; și de aceea materia este la fel de eternă ca și forma; și, deși nici materia nu există fără Formă, există, prin urmare, ceva diferit, un lucru nu este pur și simplu nu există, dar nu există încă, există posibilitatea ca, la fel ca privarea lui Fermi, deși nu există, să codul influenței sale este gata să treacă de fapt și, în unele cazuri, poate să nu ardă Forma și chiar să o contracareze.
Pe de altă parte, forma prezentată ca răspuns la ideile platonice este înțeleasă mai pe deplin și mai bine decât oricare dintre acestea din urmă. Ideile sunt esența realității existentă în sine, constituind propria sa lume specială de prototipuri, esența lucrurilor, dar neintratând în fenomen, ci având nevoie de el pentru implementarea lui; iar Forma este realitatea lumii prezente, este esența lucrurilor, dezvăluită prin diversitatea fenomenelor lor, Prin urmare, relația dintre materie și formă este livrată într-un arici *

din
DOZRTSVMOM Ts ZHMRM SOYUZѣ, zhzhorvo vdyutam ”Sunt plin de materie și idei. Materia lui Aristotel este o posibilitate, „M-formalitate” sau „Fermă”, iar „Forma” este actualitatea madorilor sau posibilităților; dar pe oam bunicul suodesyavuigga vmelte; de a da cu piciorul numai în modul corect, a fi. aa dupa continutul *-a esenta, un jug aie.

Cu o asemenea abatere de la Platov în a vorbi despre materie, <^ formă de iad reciproc al creației, Aristotel a fost mai bun decât rfdaad și voi sufla peste sarcina de a Fmshh ^% id în mine, - altfel explică hainele întregii iubiri la " cinstit, fenomene existente. Ita la invataturile Mantalei, universalul "in unitate" si particularul - un fenomen; în universal, concluzând în realitatea oh * veyu, există separat de, particular, din, ivelets, cărora realitatea le aparține în măsura în care ei participă, la dead. Ariotot nu recunoaște diferența dintre idei și realitate; şi acesta este, puţul principal de mai sus, în care el se desparte de Pdaton şi argumentează împotriva odei doctrinei ideilor. Este adevărat că obiecțiile lui Aristotel la idei nu sunt: toate au demnitatea de schw-dzkodra și chiar și majoritatea dintre ele, deasupra tsz-ului cre^-voice, sunt neînțelegeri; oricum complet; ideea principală a acestor obiecții este adevărată, că ideile, fiind separate, χριστώ, de fenomene, nu conțin osmoza vreunei mișcări, nici vreo schimbare de orice fel, motive pentru adanIIy2c>. Materia și Forma așa asemănătoare, după Aristotel ^ vu * g

Mfetaph. 9з onte yàf otrte ptvotffofáfe Miptât IMv

*· «·, »*ê», ü*Íí<m.

■Ch. W.   8

merge împreună, asta înseamnă că universalul nu este separat de particular, ci există în particularul însuși.

Ce numește Aristotel universal și ce recunoaște el ca fiind particular? El înțelege universalul și particularul în două moduri diferite. Într-o privință, universalul este materia, iar particularul este Forma; materia este universalul pentru că, ca posibilitate a tuturor, este fundamentul sau subpunerea indiferentă a tuturor; iar forma este particularul, deoarece ovulele, ca realitate a unui obiect sau acela, o limitează și o determină. Așadar, conform învățăturilor lui Aristotel, în definirea fiecărui lucru este combinat genul său, care, ca general și nedefinit, corespunde materiei, iar diferențelor particulare, definitorii, corespunzătoare Formei. Dar, în altă privință, Forma este universală, iar materia este particulară: Forma este universală deoarece, fiind esența unui lucru, este aceea din care se dezvăluie toate trăsăturile sale esențiale și prin care sunt cuprinse în unitate; pe de altă parte, materia este particularul, deoarece în fiecare obiect separat este determinată diferit de Forma sa și, cu diferența dintre aceste definiții, ea prezintă un spectacol al unei varietăți infinite de fenomene. În acest sens, Aristotel înțelege universalul și particularul când spune că Dumnezeu, ca ființă gânditoare, este subiectul, iar ca scop și formă necondiționată a lumii, este, împreună cu aceasta, universalul necondiționat; în același sens, el înțelege universalul, adică înțelege prin el Forma, și nu materia, atunci când învață că știința își stabilește ca sarcină - să investigheze principiile cele mai înalte și mai generale și că universalul este mai sigur în sine. și mai cunoscută decât particularul, - sau, care este și aceeași, că știința este preocupată de esența lucrurilor, care este mai sigură și mai cunoscută de sine-ao-sine decât fenomenele particulare - în timp ce

privat și accidental, proporțional cu participarea materialității la ea, nu este un subiect de cunoaștere, ci doar de opinie; particularul nu poate fi cunoscut decât în măsura în care universalul este cuprins

în el. În sfârșit, în același sens, Aristotel înțelege universalul, adică ca formă, chiar și atunci când, raționând despre relația universalului cu particularul, el afirmă că universalul este conținut în particular.
Deci, când Platon separă universalul, ideile, de particularul, de fenomene, și apoi nu găsește nicio trecere de la idei la fenomene, Aristotel afirmă că universalul sau Forma, esența unui lucru, există în particular, în aceea că al căruia este esenţa. Și dacă Platon învață că totul particular există doar în măsura în care participă la universal, și anume, la un concept generic sau de specie, atunci Aristotel crede, dimpotrivă, că particularul, ro'Je și, conținând universalul său, ei. formă sau esență, este în sensul său propriu o substanță, πρώτη ουσία, dar un concept generic care exprimă esența comună a multor indivizi. este o substanță secundară, ουσία.
Pentru a înțelege mai bine sensul și importanța polemicii lui Aristotel împotriva lui Platon, considerăm că este necesar să adăugăm că vorbim aici despre întrebarea care este inevitabil în Filosofie, care se preocupă de esențialul din lucruri: ce trebuie recunoscut în sensul propriu al existenței cu adevărat? Oare obiectele individuale ale naturii constituie această realitate, iar universalul este doar o abstracție imaginabilă, un nume gol, nomeo, așa cum cred nominaliștii, sau este universalul cu adevărat real și esențial, res, iar indivizii sunt doar izolările și fenomenele sale trecătoare? , așa cum învață realiștii? Pe scurt, genurile și speciile sunt doar concepte abstracte sau sunt substanțiale?

ODDSHY pndirddumov? Acesta, odros este
EDI poodt între Platon și Aristotel și apoi bod odgatedem șc<$ medium ffloro^ii, krtorade de> $-shishd aro a fost împărțit și sens invers de-Ischodi?ma d realism. Pdatod era un realist; ts.ttsmu <$o ode tsrodaval propriu-zis și-etid-dublu-OD-respectiv, 06 TSIDTSV^dumtd, și rrdts și apă; tsodedodd ade deodit un sens numai ca o ob-deblediya tranzitorie » fenomene ale diferitelor specii. Un astfel de realism este esența, apa, redodtagr a unei înțelegeri profunde a esenței lucrurilor și în cele din urmă rkonchdtodtsom raodtsh dedet det. unitate de naturi#; atunci nom- dadlidm, care consideră genurile și speciile de prrstymr tellers ca fiind ordinele indivizilor principali, este o PRIVIRE prea superficială, unde are loc acea prelucrare fără suflet a științelor arhirnchvrhih, care a transformat rhd>ul în schdoedkddeura od rrb.
Realismul Tso rlatrrov a acţionat deja supus limită; el scrie^aet universal-idauu, BÍ*í₽Pe existenţă, dar trdkr vyaѣmirod^;
od pero ideile imirt numai ideal, pp acea parte a dede existurdudo deystnitelshchiostshchrtya altă dată od ina-ddkaet despre trecerea lor la lumea reală prin intermediul vcha-sedi r nrkh groves, κοινωνία, μέΰ́ςξ ις ; ro-
ffìyip, în cursul lui Platon și vinde lumea vizibilă ^ prin reflecție, ü^íb / dd, idry, ca prototipuri, η^ρμ^ι'γματα, dosde-deet mâncare ¡vaga și si^kim reflectare a lumii de idei (de^-ȚO I/ o/o TQ OV, sau Sè Ql/). PpQMț de altfel, acest gen de realism transcendental copilăresc al ideilor dă în egală măsură realitate tuturor ideilor posibile fără deosebire, - ddm de asemănare și de asemănare, viteză și încetineală, esența omului în general și a lui Socrate în special, chiar pde-săgeată, pat si nume . Impotriva acestor k$sh}sdey

înarmat Aristotel. Dar ar fi nedrept să-i considerăm pe o sută unu nominalist; dimpotrivă, putem spune că Aristotel este mult mai realist

decât Platov. Dacă Aristotel argumentează împotriva realismului platonic al ideilor, atunci el atacă doar poziția lor exterioară în raport cu realitatea individuală7) și personificarea indiferentă a oricărei universalități, adică contingente, precum și esențiale; și afirmă, spre deosebire de Platon, că universalul cu adevărat nu există în afara sau sub indivizi, ci în interiorul indivizilor înșiși. Și în acest caz, ov nu este deloc nominalist; dimpotrivă, ca realist în limitele proprii, el a fost doar primul care a spus că adevărul este realitatea reală a universalului, adică forma, în esența unui lucru, se află în lucrul însuși, în re. ev hata πολλών, contrar realismului idealist și transcendental al ideilor platonice ante rem, ev παρά ία πολλά. După ce și-a elaborat un concept strict și precis al realității esențiale, substanțiale în re, Aristotel nu a putut extinde realitatea la nicio universalitate fără distincție, atât accidentală, cât și esențială, ci a limitat-o la genuri, γένη și specii, adică la substanțele sale. , uneori grade , A. υτέραι όυσίαι, care stau la baza substanțelor în sensul propriu, sau individual, /ιρύίτων ουσιών. Genurile și speciile, ca și primele substanțe, el considera Forme universale ale naturii, μορφαί, realizate în materie, υλη. Dar trebuie să-i fi părut nedrept să dorească să ridice la nivelul esențelor reale proprietățile contingente și schimbarea

?7) Met I, 9. a* «și ¿vaiai τα,ν πραγμάτων ¿wat, «/<*♦ Ibid. tu? ¿w/a tsvtshv* tv τόυταιί yàf αν iv.

purtarea de obiecte individuale29', deoarece tot ceea ce în lumea individuală este o simplă întâmplare, calitate, stare sau relație rămâne același pentru lumea universalelor; iar în lumea universalelor, numai ceea ce constituie substanță în lumea individuală este cu adevărat substanțial. Dar dacă universalul este esența unui lucru și există în același lucru, atunci înseamnă că generalul și particularul sunt indisolubil legate, că fiecare obiect particular este purtătorul universalului, că fiecare gând individual de un anumit fel este o repetare a unuia și aceluiași tip generic, una și aceeași Formă numai în materie diferită: o gândire care dă un punct de vedere real în studiul operelor naturii.

Forma, ca substanță a unui lucru, nu este o realitate odihnitoare și moartă; dimpotrivă, este entelehie, este începutul mișcării și al vieții, începutul dezvoltării fenomenelor. În această mișcare a Formei, Aristotel a dat conceptul, care explică apariția esenței în fenomen, iar toate cele patru principii ale lucrurilor sunt doar descompunerea acestui concept în momente componente. În consecință, învățătura lui Aristotel este o învățătură nu numai despre esența lucrurilor, ci și despre aparență, - există o combinație între principiul eleatic despre ființa neschimbătoare, reprodus de Platon în idei, și principiul lui Heraclit despre aparență. . De îndată ce esența fiecărui neti constă în lucrul însuși și servește drept bază pentru apariție, începutul mișcării și dezvoltării, atunci întregul set de fenomene nu este doar o reflectare vagă a esențelor sau ideilor, ca la Platov, dar este o dezvoltare vie a bogăției interioare a însăși esenței; iar pe de altă parte, dacă fiecare fenomen este

**) Ibid. nu,   e posibil

Pe lângă Forma sau esența eternă, atunci natura nu este doar fluxul continuu al tuturor, procesul universal de apariție și dispariție, ca

la Heraclit, ci în însăși transformările ei are suporturi constante în acele Forme din care se dezvăluie fenomenele. Natura, după Aristotel, este un început constant al ființei și un început activ al dezvoltării și > lucrurilor, este un tot viu, care se dezvoltă din sine. „În plus, învățând despre coincidența mișcării și a formei, Aristotel a făcut un pas semnificativ spre depășirea dualismului platonic. Dacă aparența este o cale de ieșire din esență sau, așa cum spune Aristotel, este trecerea materiei, ca posibilitate, în realitate, atunci opoziția dintre esență (idee) și aparență sau, ceea ce este același, între „formă și materia" este învinsă cel puțin în principiul ei. , deoarece în esență și fenomen, în materia π Forma, există una și aceeași ființă, dar numai în relații diferite.
În cele din urmă, Forma nu este doar entelehie, nu este doar mișcare, ci și scop. Scopul spre care tinde posibilitatea, trecând în realitate, este cea mai mare dezvăluire posibilă a Formei, dezvoltarea cât mai deplină posibilă a esenței lucrului în fenomen. Deci, fiecare lucru are scopul lui în sine; de aceea fiecare dintre viziunile tale este atât de perfect organizată pentru scopul ei, cu atâta dragoste și previziune îi este asigurată tot ce este necesar pentru nevoile sale, pentru îndeplinirea sarcinii vieții sale; fiecare lucrare, în felul ei și în ceea ce privește scopul ei, este o operă de artă terminată. — Socrate era deja conștient de oportunitatea lucrurilor; dar teleologia lui era prea limitată, pentru că vorbea doar despre beneficiile pe care lucrurile le aduc unele altora, și mai ales unei persoane; Platon a înțeles mai bine scopurile

natură; le-a recunoscut ca fiind imanente (incluzându-i chiar în lucrurile), dar nu a clarificat suficient ik, nu înfiorător ik de fapt. Între timp, Aristotel nu numai că a acceptat imanența scopurilor, ci și-a stabilit și sarcina principală în studiul naturii de a dezvălui oportunitatea ei matinală. Pe de altă parte, produsele naturii, conform concepției sale, care este absolut corectă, nu sunt doar scopurile universului în sine, ci și un mijloc pentru un scop superior, pentru o dezvoltare treptat ascendentă, din ce în ce mai perfectă. a Formelor lumii. Și așa cum orice mijloc este materie în raport cu Forma sa, ca scop, diferența dintre ele se dovedește a fi relativă: că într-o privință există o formă, realizează posibilități, apoi în altă privință, tocmai în ceea ce privește cea mai înaltă. Forma, „se numește materie, posibilitatea ei; Cu cât mai jos este èúvtr μας al celui mai înalt, iar mai înalt este ¿véçysta celui inferior. Astfel, elementele sunt Formele originare și cel mai puțin perfecte ale naturii, esența începuturilor realizării unei posibilități eterne și nedefinite; deschizând cea mai largă bază pentru formațiuni ulterioare ale naturii, ele sunt într-o parte mai mică transformate într-un mineral - și, prin urmare, se referă la lyao al mineralului ss-string materia, ca forma formei lor. Mineralul, la rândul său, reprezentând baza dezvoltării organice ulterioare, într-o parte mai mică trece în plantă, în care, ca produs cel mai înalt, este o forță vie, sau hrănitoare a sufletului; sufletul hrănitor este entelechia și forma substanței corporale, trecute din mineral în energia plantei. Dar sufletul vegetativ educă și materia în raport cu viața animalului. Cel mai înalt produs al animalului este sufletul simțitor, dar se dezvoltă din sufletul statului, la fel ca energia și

potrivi

„oria; Oda aduce rasa animală în plantă, care a trecut în organismul animal. Din această natură animală, din acest „suflet confuz”, mintea suferindă a omului se dezvoltă din nou, ca din propria sa materie, pe măsură ce energia ei hrănește cerurile și ele aduc umanitatea în natura animală, care a trecut în om; dar cel mai înalt produs în om și în întreaga omenire este spiritul sau mintea activă, pentru care mintea pasivă servește ca mamă și care, ca energie și cea mai înaltă formă și, în același timp, principiul divin, vine, cu toate acestea, din exterior și conferă sufletului uman caracterul de divinitate. Naiv, sub influența minții active în sufletul uman începe un nou, ideal proces de dezvoltare treptată a mentalului și moralului. — Așa are loc în natură transformarea treptată a materiei în Formă și noua Formă ase în Forme din ce în ce mai înalte! Aceasta este ideea principală pusă de Aristotel la fundamentul viziunii asupra lumii, găsită de el prin observarea analitică a căderii naturii - un gând care în timpul nostru este din ce în ce mai justificat de faptele din lumea naturală și constituie cel mai important. și interesant în ei.
Dar ce este Forma însăși, sau ceea ce este cel mai esențial în lucruri, eu care, pornind de la cele mai de jos trepte, urc totul la cele mai înalte și mai înalte produse ale naturii, excitând și susținând viața în schimb și stabilindu-și scopul tuturor? această mișcare progresivă? Deși „forma se dezvoltă în materie, însă, ea însăși nu este materie, pentru că nu numai că este diferită de ea, dar este și eternă, ca și materia. Forma, spune Aristotel, este shantie, eMoç, λόγος și, în plus, acest concept nu este abstract

noe și mort, ci substanțial, ουσία, începutul mișcării eului vieții. Dar un astfel de concept, care nu este numai ființa și, de asemenea, începutul vieții, este conceptul de Divin, cu atât mai mult cu cât Dumnezeu însuși, după Aristotel, nu este doar gândire pură, sau formă, ci și Forma. al Formelor, întrucât lumea Formele constituie conţinutul gândirii necondiţionate. Înțeleasă în acest sens, Forma lui Aristotel este aceeași cu ideea platoniciană, și anume ideea de Divin, creator; iar într-un asemenea caz, învăţătura lui Aristotel despre Forme nu se opune, ci doar completează ideologia lui Platon. Ideile platonice, ca sistem de concepte divine, ca prototipuri ale creației lumii, există ante rem, preced fenomenele; iar Formele lui Aristotel, sau conceptele divine creatoare, există nu numai ante rem, ca conținut etern al gândurilor divine, ci și în acelea, în chiar lucrurile, ca esență, principiu conducător și scop al lor. - Din acest punct de vedere, oportunitatea naturii apare sub o altă formă. Fiecare produs al naturii este scopul însuși, pentru că fiecare este purtătorul nu numai al esenței generale, ci și al ideii creatoare divine; iar dacă lucrările inferioare, fiind propriul lor scop, sunt în același timp mijloacele pentru o dezvoltare în continuare și mai completă și desăvârșită a Formei, atunci aceasta înseamnă că divinul doar încetul cu încetul se manifestă în lume, stăpânind treptat materia. . Fiecare produs al naturii are o semnificație proprie, deoarece fiecare dintre ele este un membru necesar, integral, în dezvoltarea treptată a ideilor creative și, în fiecare etapă de dezvoltare, participă mai mult sau mai puțin la perfecțiunea lor; conform scopului universal al lucrurilor pământești, există o mișcare progresivă către o Formă necondiționat pură, inexorabilă; o ascensiune sacadată la Binele divin. În participarea dvs. - ¡

raza în acest scop universal al creației stă la baza unității și a conexiunii lor interioare: toate constituie un singur sistem al naturii; pentru că totul este creat conform unui plan neschimbător, în succesiune continuă, pentru realizarea unui scop și se raportează unul la altul, ca membri complementari reciproc ai dezvoltării organice a unei idei divine. – Numai acest mod de a privi natura ar trebui să convingă toți că Aristotel era departe de a fi un empiric în sensul obișnuit al cuvântului, că, cu toată înclinația și dragostea lui pentru studiul experimental al naturii, a extras și cele mai speculative gânduri din datele experimentale, prin intermediul analizei lor profunde!
Scopul naturii și ascensiunea treptată în ea a Formelor de la cea mai joasă la cea mai înaltă sunt indicate de Aristotel numai în raport cu una dintre părțile sale, pământul cu creaturile sale; în sferele cereşti, însă, a adoptat relaţia opusă, coborând de la cea mai perfectă la cea mai puţin perfectă, astfel încât în sferele cereşti, Formele creatoare de influenţă, parcă, se îndepărtează treptat de Forma necondiţionată, de divină. gândindu-se și, ajungând la limita extremă în elementele pământești, încep de aici procesul de ascensiune, până când în sufletul uman se întâlnesc din nou cu Forma divină pură, cu mintea activă, sub influența căreia un nou proces de ideal. , și, prin urmare, dezvoltarea nesfârșită începe, dacă nu în fiecare persoană individuală, atunci în întreaga umanitate. Mai mult, în ascensiunea pământească a Formelor, nu totul se întâmplă conform scopului; întrucât Forma se unește aici cu materia, iar materia este începutul contingenței și al necesității, atunci mișcarea Formei întâmpină propria rezistență: în materie; de aici lucrările anormale ale naturii, gafele ei; din-

seda este distrugerea și trecerea indivizilor organici în care materia, învinsă temporar de Formă, este eliberată de puterea ei, până când viova este învinsă de Formă, care, dezvoltată o dată, este păstrată permanent ca un tyi generic neschimbat. Astfel, natura pământească prezintă un spectacol de lupte! între două principii la fel de primordiale - materia și Forma, și o victorie foarte lentă și incompletă a Formei asupra materiei; și în consecință aici se dezvăluie din nou acel dualism al aparenței și ideii, sau materie și formă, din cauza căruia Aristotel a luptat împotriva lui Platon și care, după el, urma să fie depășit de el prin apropierea materiei și formei, ca posibilități și forme. realitate!
Într-o considerație privată a naturii, Aristotel acordă o atenție deosebită mișcării, investighează problema spațiului și timpului, dăunează numărului și proprietăților elementelor și, în final, explică ordinea ordinii mondiale. Cercetările sale, și în acest caz, ca întotdeauna, impresionează prin profunzime; a avut răbdarea să revizuiască toate ideile și întrebările legate de aceasta, pentru a trece de la experiență la speculații
Aristotel începe studiul naturii cu studiul Compoziției, deoarece este trecerea de la posibilitate la apariția reală a lucrurilor. Aici atrage atenția asupra mișcării mecanice și, distingând mai multe tipuri în ea, le reduce la mișcare locală, φορά; dar asta nu înseamnă că el vrea să explice fenomenele lucrurilor prin legi mecanice; dimpotrivă, fizica sa este complet dinamică, producând fenomenele naturii și forțele sale interne; și am văzut deja că această forță interioară este o formă care, nu numai ca esență,

deozm^edst gb dShtvdeteededsr, ed și ED®^ RЬED, plouând yededee la cea mai mare dezvoltare posibilă. Fededa Ardedeiotedde, ad ddenamdeedsked, este opusul dedeocrdetovry aedmdestdek, pe care îl respinge cu fiecare ocazie. Prin trafic local, doar uneori urlr-vddevedtsya rare deamedeedede; intern ake rriroda zhedotvo-rad # Tedrdshdedede erlamde, de deoarece totul în el este proddeknuto ¡kdesniyu Zh).
Easier drde ^ ryaide is derostr „ed” vr and time; asa-todeu ca afara si | - În conceptele lui Aristotel despre spațiu, în special despre timp, unele xq-ted vdtsfts „pe ^trde sub^tdededer-dedeadedddecheskogo vedere?, dezvoltate în miezul dereded Kantrm”. dar la o asemenea viziune este hotărât orrredrenid caracterul Oueddeiei Ddestoteliane. Despre, strzvd-dos} și timp, el nu examinează încă edulne din departamentul redraradertvenndgo și reredernyago subiect. True >cr pHț> more ed este la fel de obiectiv ca Platon, în care pj substratum deatzriaddago bntied coincide cu mișcarea stelelor > cu toate acestea, metaFiddechedkoe drdeated r trrstraedtva și timpul, el încă nu a distins r^zed de fizic . Deci tsrortrarstsa od ed se poate face biv raddechi # M ^eja - „de sus, dedesubt” - si fara origine-iad de aici ra?dela bru ^eno de alt corp, rt dedegr recul; EDedom el, el crede că nu este vopsit
¿pipa BțȚf> prrsur^nrtva, dar că chiar și corpuri omogene adesea non-vrderyned-rryadeago există în derospațiu toeded dar posibilitățile, în realitate, ar fi în. derr-
·.*) De genei", anim. ui. 11. yaita vw* •^'at

rătăcire numai după ce a fost rupt din întregul său. În mod similar, el înțelege timpul: așa cum spațiul nu există fără ceea ce umple spațiul, tot așa și timpul, fiind numărul mișcării, nu există fără mișcare și fără subiect calculator.
Prima realizare a posibilității, trecerea în realitate, este esența elementelor, care formează baza întregului proces ulterior de formare a lumii. Aristotel derivă numărul și diferența elementelor nu numai subiectiv, ca Platon, pe baza senzației noastre, ci și obiectiv, din principalele diferențe de mișcare. Întrucât materia este începutul opoziției, atunci în mișcarea care o excită la realitate trebuie să se dezvăluie opoziția inițială și se exprimă, după Aristotel, prin mișcarea către cerc și spre centrul acestuia, ceea ce determină diferențele dintre elemente. Recunoscând astfel contrariile calitative fundamentale ale elementelor, el respinge derivarea acestora dintr-o diferență cantitativă de mărime, ca la Democrit, din figuri matematice, ca la Platon, sau pur și simplu din diluarea și condensarea cantitativă a unei singure materii primare, ca Filosofii ionieni gândeau. De asemenea, trebuie remarcat că Aristotel nu avea acel concept al elementelor, pe care unii istorici ai Filosofiei i-l atribuie, de exemplu. Ritter, că elementul este simplu; elementele, conform concepţiei sale, nu numai că acţionează reciproc unul asupra celuilalt şi se unesc în diverse moduri * în anumite corpuri, ci trec şi unul în altul, iar o asemenea transformare ar fi imposibilă în ele dacă ar fi simple.
Se știe că ordinea ordinii mondiale depinde de diferența și aranjarea elementelor: pământul, ca fiind cel mai greu”

elementul, sub formă de minge, ocupă centrul universului, în jurul căruia sunt situate sferic și alte elemente. Și Aristotel și-a aplicat

conceptele fundamentale despre materie și formă ordinii mondiale și, prin urmare, în ciuda uniformității acestui dispozitiv, a împărțit lumea în aceasta, în conformitate cu materie, iar pe de altă parte, în conformitate cu Forma; în consecinţă şi aici s-a repetat dualismul materiei şi formei.
Dacă cel ceresc este Forma în raport cu cel pământesc, atunci înseamnă că pământul trebuie, încetul cu încetul, să se apropie de perfecțiunea cerească; și am văzut că Aristotel consideră într-adevăr procesele pământești în mod oportun, în ascensiunea și dezvoltarea treptată a formelor lor. Deja elementele au un fel de Formă și, în consecință, începuturile vieții; dar fiind variat combinate în corpuri organice, ele sunt mijloace pentru dezvoltarea vieții vegetale, plante pentru dezvoltarea vieții animale și pântece pentru viața umană, rațională. Aristotel discută separat despre plante (în lucrările περί γντωη) și separat despre animale, în multe lucrări, mai ales în Istoria animalelor®, care conține nu numai Istoria naturală, ci și observații fiziologice și anatomice. Dar nu vom revizui aici învățăturile sale despre plante și animale, mulțumindu-ne doar cu ideea sa principală, deja explicată mai sus, despre dezvoltarea treptată, oportună a naturii organice, și ne vom opri atenția doar asupra ultimei verigă a acestei dezvoltări, pe sufletul omenesc.
În învățătura lui Aristotel despre suflet, nu trebuie căutată metafizica sufletului; doctrina metafizică presupune sufletul ca ceva gata făcut, ca lucru, și argumentează ce fel de lucru este – este simplu, sau complex etc.? - asa din-

„Ch l
atragerea cuplurilor nu protejează spiritul lui Aristotel, ci transformă trăsăturile întregului spirit de dezvoltare în activitatea sufletească.
Am văzut că sufletul în general, în sfera sa, este o singură esență, principiul conducător și scopul corpului fizic și organic; același concept se aplică și sufletului uman; și artos, zicala despre identitate. de suflete și Tțna i se pare nepotrivit lui Aristotel, de aceea op infirmă nu numai părerea mdterizlschgtzf, că sufletul este materie sau trup, ci și definiția lui Pioarore^ishchr, că sufletul este însuși un număr în mișcare, tav^ -k fk. în, Aristotel, el este doar un punct de plecare, iar el dvtszheria, în sine nu este în mișcare;
Dezvoltarea sufletului este înțeleasă de Aristotel în diverse privințe, se dezvoltă genetic, foc de plante! natura la, animal, din zhnvrtso | - la om; în spatele acestuia, în sufletul uman, procesul de dezvoltare mentală conferă, când din shdeshved, „proprietățile H®, cele superioare se dezvoltă treptat, kar Frushch, din propria lor materie; dar toată această diversitate a sufletului, pornind din dezvoltarea sa genetică și psihică, nu face parte din ea, așa cum a învățat Pdaton, ci doar pași, dezvoltări, care sunt în interior una, Etr dezvoltarea treptată a vieții spirituale este întreruptă doar într-un singur tsunru. , - în aparenţa raţiunii ; pentru că, în timp ce puterile ei se dezvoltă una peste alta, mintea este Formd, dezvoltarea unui principiu psihic comun, dar există un început nou, ceresc, există un divin în om și privhrdtsr.krmu.

fjBrt. - Un astfel de concept de rațiune era necesar în învățăturile lui Aristotel, deoarece rațiunea, ca formă pură, nu se caracterizează

prin dezvoltarea de la posibilitate la realitate; el însuşi este acea realitate spre care se îndreaptă treptat posibilitatea întregii naturi pământeşti. Dar o asemenea viziune asupra relației minții active cu restul sufletului uman, deși sunt complet de acord cu spiritul general al învățăturii aristonului, poate fi cu greu combinată cu conceptul de unitate a vieții spirituale. Este adevărat că Aristotel pune mintea activă într-o anumită relație cu celelalte ramuri ale sufletului uman și în acest caz nu se explică unitatea esenței lor, ci doar compatibilitatea activității lor.
Odată cu dezvoltarea psihologică a sufletului, în el are loc o dezvoltare treptată a activității sale sub influența minții; și așa cum rațiunea este teoretică și practică, această dezvoltare este și teoretică în știință și practică în sfera activității morale. Conținutul științei este cunoașterea universalului și necesar: unde și cum se obține această cunoaștere? Toată cunoașterea, după Aristotel, începe cu observația senzorială, cu cunoașterea a ceea ce este mai de încredere pentru noi. În observația senzorială, spune el, forma unui obiect este percepută, fără materie, așa cum ceara ia doar semnul sigiliului de aur, Forma sa, și nu aurul însuși. Această comparație, prost înțeleasă, a dat un motiv pentru a-l recunoaște pe Aristotel ca un senzualist, pentru care cunoașterea este doar o reflectare pasivă a unui obiect din suflet; dar Aristotel este prea departe de o astfel de explicație mecanică a procesului cunoașterii; Desigur, acceptarea Formei de către suflet este, pe de o parte, starea ei pasivă, dar, pe de altă parte, este

există și o stare activă, deoarece sufletul, luând forma unui obiect în substanța sa, îl aseamănă cu el însuși și, într-un fel, își face ceea ce observă. Prin repetarea observațiilor unui anumit cerc, imaginile obiectelor sunt ele însele generalizate în memorie și, mai mult, prin metoda inducției, sufletul caută în mod conștient generalul în particular. Dar generalul, obținut prin inducție, este relativul general și particularul; se referă la aceleași obiecte sensibile din care este extras și exprimă doar existența a ceva în general, dar nu explică cum și de ce există. Necondiționatul universal, ca cert în sine, este extras din minte, așa cum credea și Platon; dar cum apare ovo-ul în minte? Platon a învățat că conceptele sau ideile generale există pre-experiential în suflet, fără conștiința lui, și sunt trezite în el prin rememorare; dar Aristotel respinge o astfel de explicaţie ca fiind incompatibilă cu natura sufletului. Este adevărat că, conform concepţiei sale, sufletul este locul ideilor, τό/ιος ειδών', dar aceste idei nu există de fapt înainte de a ne gândi efectiv la ele; ele există numai în posibilitate; și de aceea rațiunea, spune Aristotel, este ca o carte, ώσπερ έν γραμματεω, pe foile despre care încă nu s-a scris nimic. Dar asta nu înseamnă că mintea, după Aristotel - după cum unii explică în mod fals această comparație - este o tabula rasa, pe care gândurile trebuie scrise de obiecte exterioare. Această comparație exprimă doar că mintea are conținut numai atunci când îl gândește de fapt. Fără gândire reală, rațiunea este doar o posibilitate, doar o rațiune pasivă; doar gândirea reală este rațiunea activă. Dar o minte activă, νβς, există

stb și inteligibil, ΐ'οιμός; întrucât este străin de materie, atunci gândirea (subiectivă) din ea este aceeași cu gândibilul (obiectiv); se crede el însuși; gândirea lui se autoaprofundează; și prin urmare cunoașterea universalului în mintea activă este conștiința sa de sine. Ce parte are cunoașterea experiențială în această conștiință de sine a minții? În ce privință este necesar pentru el? Cunoașterea experiențială generalizată prezintă spiritului o imagine mentală a unui lucru, sau a unei teme, φάντασμα, care îi dă un motiv, îl excită la o adevărată adâncire în sine și autogândire; fără această excitare la cunoaștere, precum și fără autoaprofundare, nu există cunoaștere reală. Deci, teoretic, mintea dezvoltă și dobândește cunoașterea universalului pe măsură ce, stimulată de observațiile senzoriale, se adâncește în sine și ajunge la conștiința de sine. Și pe de altă parte, deoarece mintea activă este ceva care intră în sufletul uman din exterior, există ceva divin în ea, înseamnă că o persoană dobândește adevărul, cunoaște universalul necondiționat și de încredere în sine numai prin Dumnezeu și contemplând în Doamne; în consecință, dezvoltarea treptată a științei în noi nu este doar autodezvoltarea treptată și conștiința de sine a minții, ci, în același timp, munca din noi este divină. Prin urmare, contemplarea mentală, </ίωρ/α, este în sine cea mai înaltă desfătare a spiritului, care aseamănă cel mai mult o persoană cu Dumnezeu. — Dar, cu toată măreția acestei viziuni asupra dezvoltării teoretice a minții, aici se prezintă aceeași dificultate, pe care am văzut-o când ne gândim la dezvoltarea psihologică a abilităților; și anume, dacă rațiunea, ca activitate pură care există fără materie, este împreună cu inteligibilul, atunci de ce este relația ei cu obiectele exterioare, deși

P?

ar fi mediocru? Dacă el este, prin însăși esența sa, separat de corp și de toate funcțiile corporale, atunci de ce are din nou nevoie de ele până la punctul în care gândirea lui este imposibilă fără activitatea corespunzătoare a sufletului senzual?

Această nesatisfăcătoare în explicarea relației dintre partea superioară și inferioară a sufletului este și mai evidentă în soluționarea întrebărilor despre originea, libertatea și existența lui personală într-o viață viitoare.

În ceea ce privește originea sufletului, răspunsul lui Aristotel este dublu. Întrucât sufletul este entelehia trupului, el nu poate exista fără el, la fel ca trupul fără suflet; în consecință, originea lor trebuie să fie comună; dar pe de altă parte, întrucât nici înfățișarea, nici suferința nu sunt caracteristice minții, sufletul nu apare în acest sens. Totuși, acest lucru se aplică doar minții active: ce să spun despre pasiv? Rațiunea pasională nu apare împreună cu partea nerezonabilă a sufletului, deoarece aceasta, ca și rațiunea în general, nu are nici un organ corporal; dar nu se poate spune că nu are loc, deoarece trece din posibilitate în realitate. Dacă presupunem că se produce prin unirea minții active cu sufletul și corpul senzitiv, atunci chiar și într-un astfel de caz, desigur, contradicția la care duce conceptul de minte pasivă în general nu va fi eliminată.

Gândurile lui Aristotel, citate de noi în locul lor, cu privire la nemurirea sufletului, arată limpede că nici măcar nu poate vorbi despre existența personală a sufletului după moartea trupului. Numai mintea activă este nemuritoare; dar el este ceva universal și divin, și nu un individ -

DESPRE

noe și uman, este otrăvitor, iar în această privință întâlnim dualismul la Aristotel, și anume, dezintegrarea sufletului într-o parte muritoare și nemuritoare; şi în acelaşi timp, suntem convinşi că el, -1- totuşi, ca toată antichitatea, nu avea o înţelegere profundă a personalităţii unei persoane, care este unitatea întregii activităţi mentale81 *.
Un tip similar de dualism este întâlnit în studiul liberei autodeterminari a feței. Aristotel presupune pretutindeni liberul arbitru în sensul liberei alegeri. Dar, în același timp, el nu numai că nu dovedește posibilitatea unei astfel de libertăți și nu simte dificultatea acestei întrebări, care a fost deja ridicată de stoici și este pe deplin recunoscută numai în știința creștină, dar devine confuz la sarcina de a determina locul psihologic și esența voinței. Rațiunea determină voința, dar în sine este o activitate teoretică și nu practică; mișcarea și acțiunea vin numai din dorință, opejtg, iar dorința din imaginație; totuși, esența voinței nu poate fi căutată doar în dorință, deoarece voința are puterea de a o depăși. Așadar, este dificil să se stabilească unde îi aparține voința.
Cei care vor să-i atribuie lui Aristotel doctrina nemuririi personale a sufletului se referă la unele pasaje din conversația pierdută a lui Eudemus; iar aceste pasaje (c. Cic. de divin, i. 25; Plut. Cons. ad A poil. 27 și pasaj din Sextus Empir. adv. Malhem. IX. 2ü) nu pot servi drept dovadă a noțiunii care se presupune în lor; deoarece nu este clar în ce sens și ton a fost spus totul de Aristotel. Între timp, din totalitatea învățăturii sale, rezultă că el nu s-a gândit la nemurirea individuală și că a atribuit existența veșnică și esența nemuritoare în Dumnezeu doar minții universale.

Dar, în ciuda acestor neajunsuri ale doctrinei aristotelice a sufletului, nu putem decât să fii de acord că Psihologia a primit un succes semnificativ în ea. Aristotel nu numai că a început să fie primul care a dezvoltat această știință ca o ramură separată a filosofiei, dar a fost și primul care a definit sufletul ca entelehie a corpului, a dat o concepție corectă din punct de vedere filozofic despre esența și relația sa cu corpul, și conceptul de bază al oricărei științe adevărate și vii a sufletului, conceptul de dezvoltare, atașat cu mult succes; iar dacă n-a avut timp să aducă acest concept la ultima sa limită, dacă a lăsat un abis de netrecut între latura universală și cea individuală a sufletului, atunci suntem răsplătiți pentru aceasta de gândul maiestuos, la care el însuși reduce rezultate ale întregii sale psihologii, gândirea sufletului ca microcosmos. Sufletul, spune el, este, într-un anume fel, tot ceea ce există,32 33 34', deoarece facultatea de observare senzorială este observabilul în sine, iar mintea este gândibil33>; observat este Forma fenomenului sensibil, imaginabil este Forma Formelor. Această idee la Aristotel, desigur, nu este încă suficient de puternică pentru a recunoaște în mod decisiv spiritul uman ca fiind superior întregii naturi, deoarece stelele sunt mult mai divine în esența lor decât omul; și totuși, este deja aproape de acest scop și de conștiința de sine necondiționată a spiritului. Dezvoltarea activității practice a sufletului, în viața privată și publică, este descrisă în Etică și politică.
3') De anim, HL 8. η tà οντα ¿στ*
33) Ibid, ¿στ* η ïπιντημη μϊν τα ¿π^στητα η ë* at<j&r(att τα α*στH? τ<λ

Această evoluție constă în aceea că voința, prin libera determinare, subordonează încetul cu încetul dorințele nerezonabile ale omului rațiunii, care, în fiecare caz dat, determină măsura adecvată a acțiunii și, mai mult, că această liberă determinare trece treptat. în na-“yi, se dezvoltă într-un caracter moral, care în sine este sursa fericirii umane. Cu un asemenea concept de moralitate! acțiune, Etica lui Aristotel diferă de învățăturile morale ale lui Socrate și Platon, ca dezvoltarea sa ulterioară.
Socrate, mai înclinat spre dialectică decât către fizică, este stânca începutului întregii morale într-o singură dialectică; prin urmare, virtutea, conform conceptului său, se bazează pe rațiune și este cunoaștere. Dar deja Platon, pe lângă înțelepciune, recunoaște curajul și moderația ca aspecte necesare ale virtuții, a cărei rădăcină se află în inimă, și nu în minte. În aceeași direcție, Aristotel a mers mai departe și a recunoscut drept începutul virtuții nu rațiunea, ci excitarea naturală și stările sufletești pasionale, αά&η. Rațiunea este aceea care dă formă acțiunii morale, dar materia ei este înclinațiile naturale ale inimii; sunt instinctive ■ inconștiente, dar rațiunea le conferă un sens moral — conștiință și raționalitate.În plus, Socrate, care a contopit esența virtuții cu cunoașterea, a trebuit în mod firesc să producă toate neajunsurile morale din ignoranță, iar neștiința nu este arbitrară; pentru că nimeni nu vrea să fie ignorant de bunăvoie, atunci de aici a ajuns la concluzia că oamenii răi sunt răi involuntar; de la care consecința ulterioară a urmat de la sine - că faptele rele ale unei persoane nu merită condamnarea. Aristotel era pe deplin conștient de insuficiența unei astfel de concepții; fiecare persoana

□ despre conceptul său, există un vinovat al acțiunilor sale, dar cauza capacității de autodeterminare. Dar capacitatea de autodeterminare morală nu stă numai în cunoaștere; deoarece chiar și cea mai corectă cunoaștere a ceea ce trebuie și nu trebuie făcut poate rămâne abstractă, fără a fi aplicată cazului. Adevăratul motor al acțiunii corecte este voința sau> capacitatea de a alege liberă, datorită căreia acțiunile unei persoane sunt supuse imputației. Astfel, Aristotel a adăugat principiului formal al lui Socrate principiul material și conducător al faptelor morale. > <
Pe de altă parte, după Platon, acțiunea morală este acțiune conform ideilor și idealurilor; aceasta este o transformare după ei a vieții interioare și exterioare în toate privințele ei, astfel încât să fie o adevărată, bună și frumoasă operă de artă. Înțeleptul lui Platon, plin de curaj și speranță, merge în întâmpinarea vieții cu ideile și idealurile sale, pentru a transforma totul în aparență conform acestora. asemănă-le. Nu găsim astfel de idealuri la Aristotel. El încearcă în primul rând să înțeleagă esența lucrurilor și natura omului și apoi, în conformitate cu acest concept, să aranjeze viața; dacă este nevoie de un standard pentru activitatea morală, atunci el lasă în seama minții umane sănătoase în fiecare caz dat să determine măsura adecvată și prudentă de acțiune, astfel încât să nu existe extreme în ea - nici exces, nici deficiență. Aici nu există entuziasme și pasiuni ale tinereții, dar există o cântărire și o meditație calmă și matură a fiecărui act deliberat. Cu toate acestea, în ciuda acestei lipse de

idealuri, Etica lui Aristotel nu este o doctrină fără ideal, cerința este doar

prudență practică, lumească. Întrucât forma activității este determinată de minte, iar mintea este divinul în om, atunci, după Aristotel, viața ar trebui să fie îndreptată conform cerințelor ideii divine. În esență, Platon și Aristotel cer același lucru - să acționeze în conformitate cu ideea divină; diferența principală dintre ele aici este că ideea lui Platon, atât în lume în general, cât și în lumea morală, este ceva care există de cealaltă parte a fenomenelor, ceva transcendent, prea îndepărtat de tine și de neatins pentru noi, și deci ideal prin măsură.; Între timp, după Aristotel, la fel cum esența lucrurilor constă în aceleași lucruri, tot așa norma activității morale se găsește în persoana însuși, în mintea sa. Aristotel, în reflecția sa calmă, a adus mai aproape de om ceea ce Platon, în entuziasmul său, a împins prea departe de el. — Aceasta este și diferența dintre Aristotel și Platon în ceea ce privește cântecul acțiunii morale. Acest scop, după Platon, este ideea de bine în general, bine în universalitatea sa metafizică; dar Aristotel crede că acest scop este binele nostru uman, hotărât, schmkhhiho αγα&όν, și anume, fericirea noastră; fericirea, după el, constă atât în activitatea teoretică, cât și în cea practică a sufletului; fericirea include și plăcere; iar în sfârșit, pentru fericirea umană deplină, sunt necesare și anumite bunuri externe. Conceptul de fericire și relația sa cu virtutea determină mai mult sau mai puțin puritatea doctrinei morale în sine: în ce relație stabilește Aristotel aspectele constitutive ale fericirii? Ce oferă primatul și avantajul? Ceea ce este cel mai important și esențial lucru în fericire este teoretic și practic

Într-adevăr, Aristotel însuși spune destul de des acest lucru, în plus, după cum am văzut, activitatea teoretică sau speculativă, „%ωρζ'α”, este considerată doar beatitudine divină, iar activitatea morală, sau virtutea, este recunoscută ca un bun propriu al omului. În ceea ce privește raportul dintre activitate și plăcere, în acest caz se exprimă despre superioritatea primei față de cea din urmă, cât de sigur se poate dori. O viață dedicată numai plăcerii i se părea nedemnă de om; plăcerea nu ar trebui să fie scopul și motivul activității noastre, ci doar o consecință necesară a acțiunii morale; acolo unde virtutea și plăcerea sunt incompatibile, acolo trebuie cu siguranță să prefere virtutea fără plăcere plăcerii fără virtute. Prin urmare, din această parte, deși Aristotel argumentează împotriva conceptului de plăcere al lui Platon, puritatea Eticii sale nu poate fi reproșată. Aparent, conceptul său de bunuri externe merită cel mai probabil reproș, deoarece aici a făcut o persoană dependentă de o sută de avantaje naturale și accidentale. Dar el cere și binecuvântări exterioare doar în măsura în care acestea sunt condițiile necesare pentru acțiunea morală — în care are dreptate. Deci, în ceea ce privește scopul acțiunii, Aristotel, deși în locul binelui ideal platonic, caută binele uman, nu este inferior mentorului său în puritatea învățăturii morale. Deficiența doctrinei lui Aristotel despre fericire este destul de remarcabilă din partea formală, deoarece părțile componente ale fericirii nu sunt derivate aici dintr-un singur concept de bază, ci sunt luate separat, fiecare pe cont propriu.
Același neajuns este vizibil în studiul privat

virtuti. Socrate a învățat că există o singură virtute și anume înțelepciunea. Platon, după cele trei părți ale sufletului și corelarea lor, a recunoscut patru virtuți de bază; iar Aristotel credea că există multe virtuți private. Dar de îndată ce a arătat scopul acțiunii morale în fericire, era de așteptat ca toate virtuțile particulare, ca mijloace necesare pentru atingerea acestui scop, să fie deduse de el din însuși conceptul acestui scop; și totuși nu a făcut-o; într-adevăr, a fost imposibil să se tragă o asemenea concluzie din însăși ordinea Eticii sale, deoarece, deși începe cu o întrebare despre fericire, totuși, după definiții generale și adesea formale, o părăsește și revine la analiza ei detaliată deja în concluzie, după raționament despre virtuți; dar chiar și acest raționament este efectuat fără o metodă analitică strictă, astfel încât această parte a Eticii sale, deși conține multe observații și observații subtile și excelente, este, totuși, în ceea ce privește Forma științifică, hotărât neglijentă. În fine, nici Aristotel nu are încă o doctrină completă a îndatoririlor față de sine; acest tip de învățătură presupune o aprofundare mai hotărâtoare a subiectului în sine, iar Aristotel, deși a pus deja temelia pentru aceasta printr-o expunere separată a Eticii, cu toate acestea, în ansamblu, el nu a renunțat încă la vechea metodă de vedere, pentru care agentul moral-violență se contopește cu viața politică; şi de aceea Politica lui Aristotel constituie o continuare şi adaos a Eticii.
Statul, după învățăturile lui Aristotel, precum și după gândurile lui Platon și ale întregului popor grec, este realizarea moralității pe scară largă, este expresia cea mai deplină posibilă a activității umane. Prin urmare, la Aristotel, ca și la Platon, moralul și politicul

virtutea, virtutea unui om și virtutea cetățeanului, într-o societate bine organizată, sunt una și aceeași; numai activitatea morală a statului este mai amplă și mai deplină, mai frumoasă și mai divină decât activitatea individului. - Iar scopul activității morale a statului, după Aristotel și Platov, este același cu cel al fiecărei persoane separat, și anume fericirea; doar acest scop este cel mai bine atins în stat, sub protecția legilor generale și influența educației prudente. Dar principala latură a fericirii, atât în viața privată, cât și în cea publică, este activitatea teoretică și, prin urmare, oricât de mare ar fi semnificația vieții publice, scopul ei cel mai înalt este acela de a ajuta individul în dezvoltarea activității teoretice, care se ridică deasupra. viața politică: o privire Aristotel și Platon, din care se dezvăluie cât de necesară Filosofia greacă, luptă spre universalul necondiționat, a trebuit, în cursul dezvoltării sale, să depășească din ce în ce mai mult limitele conceptelor și moravurilor grecești.
Fiind de acord cu Platon în ceea ce privește sensul și scopul statului, Aristotel are însă o viziune complet diferită asupra relației individului și familiei cu societatea. Pentru Aristotel, în vremea căruia începuse deja procesul de dezintegrare a stărilor naturale antice, individul și familia au incomparabil mai multe drepturi și un domeniu mai larg decât Platon. Așadar, el contestă comuniunea platoniciană a proprietății și a femeilor, nu numai din punctul de vedere al executării ei, ci și din punctul de vedere al începutului ei, deoarece conceptul de stat nu duce la a fi unul și la tocit. activitate

individuală printr-o astfel de centralizare. În general, în ochii lui Aristotel, statul nu mai este doar un produs al filozofiei.

ii
Gândirea sofică, ca a lui Platov, dar un produs al unor împrejurări, al istoriei și al experienței cunoscute, pe care Aristotel, temându-se de lovituri de stat, îl sfătuiește să o respecte cu grijă și, prin urmare, nu își face osteneala să înfățișeze un stat exemplar, sau un sistem normal. . El se mulțumește să înfățișeze diferitele forme ale instituțiilor statului după caracteristicile lor, după modul de origine și după trecerea reciprocă a unei forme la alta și nu se angajează să-și imagineze care stat este cel mai bun în sine, deoarece trebuie aranjată în conformitate cu relațiile sale, iar aceeași instituție nu poate fi la fel de potrivită pentru toate statele; el vrea doar să arate ce formă de stat și în ce ipoteze istorice, condiții climatice, geografice, economice și intelectuale, este cea mai prudentă și relativ cea mai bună. Deși Aristotel a indicat scopul statului ca fiind cel mai speculativ și ideal, totuși, conceptul de organizare a vieții sociale, de către toți, ca să spunem așa, este stabilit prin rădăcinile sale în terenul empiric.
După ce a explicat natura și omul din cele patru principii principale ale Filosofiei sale, Aristotel, după aceleași principii, urcă la conceptul de Ființă cea mai înaltă, necondiționată: din materie, ca posibilitate pură, el trece la conceptul de Bon, ca energie. , sau realitate necondiționată, neprecedată de posibilitate; de la mișcare - la conceptul de primul Mișcător, imobil în sine, sau un scop necondiționat, spre care totul însuși se mișcă; de la Forma unită cu materia, la conceptul de Formă pură, care este ea însăși – în sine – un gând real, sau – care este și – Spirit pur.

W
Această învățătură a lui Aristotel despre necondiționat – primul Început al universului este prima expresie a teismului, aprobată științific; aici, pentru prima dată, ideea minții conștiente a lui Dumnezeu nu este împrumutată numai din ideile religioase, ci este derivată în mod constant din principiile filozofice. Dar și aici există deja acea dificultate, a cărei soluție constituie sarcina principală a oricărei speculații teiste, și anume de a defini conceptul de Dumnezeu în așa fel încât să-I atribuie o viață personală, păstrând în El o anumită deosebire de tot ceea ce este finit și să păstreze această diferență de tot ceea ce este finit, fără a șterge persoana Lui în El. Aristotel a încercat să satisfacă această cerință atribuind lui Dumnezeu o subiectivitate de sine stătătoare, eliminând în același timp din esența Sa nu numai viața corporală și senzitiv-spirituală, ci și activitatea voinței și chiar gândindu-se la ceva exterior, cu excepția sinelui. , ca aparținând ființelor gânditoare finite, și a lăsat în urma Lui doar autocontemplarea teoretică, ca activitate esențială a Sa. – Cu toate acestea, această soluție nu este satisfăcătoare; pentru că, pe de o parte, activitatea voinței aparține vieții personale la fel de mult ca și activitatea gândirii; pe de altă parte, gândirea, înțeleasă ca gândire personală, este o trecere constantă de la posibilitate la realitate și este condiționată de diferența de obiecte și de schimbarea stărilor spirituale. Și așa cum Aristotel a respins aceste condiții ale vieții subiective și a limitat activitatea Minții divine la gândirea Lui necondiționat de monotonă despre sine-însuși, care nu este însuflețită de nicio schimbare, nicio rabbiare, atunci, după ce a

distins Începutul divin de tot ceea ce este finit. , a sters in acest concept abstract trasatura necesara a personalitatii .

nz
Dacă comparăm învățătura lui Aristotel despre Dumnezeu cu cea a lui Platon, se dovedește că Aristotel dezvoltă parțial în continuare, completează parțial ideea lui Platon despre Dumnezeu, deși în unele puncte devine din nou mai jos decât Platon.
Se remarcă pe bună dreptate că teologia lui Aristotel diferă de platoniciană prin certitudinea mai mare a conceptului de Dumnezeu. Platon l-a recunoscut, desigur, pe Dumnezeu ca pe un Spirit conștient de sine; dar această noțiune nu este fermă; se dizolvă parțial în nedeterminare. Dimpotrivă, Aristotel își definește conceptul principal despre Dumnezeu, ca o minte care se gândește pe sine însuși, mult mai precis, uneori negativ, alteori pozitiv: îl definește negativ, excluzând din conceptul de Dumnezeu acele atribute care, în opinia sa, se potrivesc. doar spiritul creat, ca de exemplu. virtutea sau dezvoltarea din posibilitate în realitate; definește pozitiv, descriindu-L pe Dumnezeu ca o minte teoretică, veșnic și neschimbat activă în contemplarea despre sine și chiar determinând locul ființei Sale. Acest lucru face ca ideea lui Dumnezeu să fie mult mai accesibilă cunoștințelor noastre decât a lui Platon. În direcția ideală a teologiei platonice, Dumnezeu rămâne deasupra rangului nostru; dar după Aristotel, Dumnezeu, ca minte care se gândește pe sine, în esența sa este una și aceeași cu mintea teoretică a spiritului creat; ele diferă doar prin aceea că Mintea necondiționată este activitate eternă fără o posibilitate anterioară, iar Mintea creată numai dintr-o posibilitate, din minte, suferind-vago trece în realitate; dar, de fapt, este una și aceeași Rațiune, care, fiind în sine veșnic activă, ca autocontemplare, apare în lume sub acoperirea materialității și, încetul cu încetul, depășind existența materială, în spirit în cele din urmă din nou.

dii
se reproduce ca energie completă (deci, în acest sens, Dumnezeu este mintea a tot, totul se mișcă și emană mereu din sine și se întoarce la sine). Dar în această dezvoltare ulterioară a ideii platonice despre Dumnezeu, teologia lui Aristotel este, într-o altă privință, inferioară acesteia. Necondiționatul, după Platon, există în sine, este ființă pură; Aristotel respinge această definiție abstractă a lui Dumnezeu, dar prin aceasta el devine mai jos decât ideea platoniciană, deoarece adevărata sarcină a Filosofiei nu era, printr-o infirmare exterioară a acestui concept abstract, așa cum a făcut Aristotel, să treacă la conceptul concret al Spiritului. , dar astfel încât acest concept abstract să fie dialectică internă, i.e. indisolubil legată de dezvoltarea întregului conținut al Filosofiei, pentru a-l aduce la un concept concret.
Filosofia lui Aristotel, așa cum am menționat mai sus, completează parțial ideea lui Platon despre Dumnezeu. Într-adevăr, în Platon Dumnezeu este considerat în primul rând ca începutul tuturor, iar la Aristotel – în principal ca sfârșitul tuturor; în Platon, Dumnezeu se află în principal sub conceptul de cauză sau rațiune, în timp ce Aristotel îl definește ca sfârșitul tuturor. Întrucât în Platon Dumnezeu este în principal cauza și fundamentul tuturor, atunci întreaga sa filozofie se dezvoltă, așadar, sintetic. Este adevărat că în filosofia platoniciană există o idee a unui scop, dar nu a fost realizată, așa cum o cere conceptul de buclă: în loc să urmezi această

idee în dezvoltarea ei treptată în ființele lumii și să înfățișeze absolutul, Ca ultim scop al acestei dezvoltări, Platon consideră (în Timeu) lumea inferioară a ființelor inconștiente și chiar o femeie însăși, ca o abatere incorectă de la tipul lor original - un bărbat-bărbat, iar întreaga lume este adesea descrisă.

ama la Yietod, ca și cum ai cădea departe de yira ntsey. Așa spune Aristotel: Dumnezeu, iar „după manta, este scopul ultim al acestei ființe și deci renașterea tuturor. Dumnezeu este cel mai bun Debre, iar pentru el însuși, Scopul tuturor este moartea * nr. Prin urmare, Dumnezeu, fiind nvdvyaltssh, va arde universul, fiind tocmai cel mai frumos și mai fericit. În timp ce se gândea la Dumnezeu ca obiective, Aristotel nu a putut să nu urmeze în Filosofia sa trenul gândirii minții analitice. În consecință, cu această mișcare, el a învățat, așa cum am văzut deja, că, în lupta Formei împotriva materiei, scopul anorganicului este viața, scopul vieții este sufletul, deoarece otrava corpului este în afara instrumentul sufletului, de dragul căruia ele există, iar elma este nirana entelechia propriului corp, este o activitate completă, de dragul căreia există întregul corp. Dar sufletul are și propriul său scop în mintea activă, pe care omul îl învață în divin, ca scop ultim al întregii mișcări a universului. Această idee a lui Dumnezeu ca scop este punctul cheie al Metafizicii aristotelice, deoarece aici se dezvăluie pe deplin unitatea originară a cauzei formale, cea motrice și finală în relația sa cu materialul. Este de la sine înțeles că conceptul lui Aristotel despre Dumnezeu, ca scop spre care se străduiește toată lumea, îl pune pe Dumnezeu în cea mai strânsă relație cu universul.
Dar dacă Aristotel îl înfățișează pe Dumnezeu sub conceptul de cauzalitate, atunci îi lipsește un concept complet al cauzalității lui Dumnezeu. Acest concept este complet terifiant pentru el în conceptul de obiectiv. Doamne, tocmai din această cauză, numai $p irichyan, este că O, acolo este cel mai frumos și cel mai bun, la tandrețea tuturor. De aceea Dumnezeu nu este o minte practică, ci „gooretică; anergia lui ts este deyvzhfayye, dar

exista doar cunoastere. Este evident ce concepție transcendentă despre Dumnezeu stă la baza acestui gând. Aristotel respinge cu o mână ceea ce crede cu cealaltă. Pe de o parte, mai mult decât Platon, el a adus ideea lui Dumnezeu mai aproape de înțelegere și de univers, recunoscându-L pe Dumnezeu ca scop al fiecărei mișcări și, în consecință, esența a tot ceea ce există, care numai din cauza materiei. nu se dezvăluie în ființe finite prin ființa deplină. Pentru asta, pe de altă parte, el împinge necondiționatul la o distanță nedefinită: activitatea teoretică a lui Dumnezeu este doar fundamentul Formelor, în spatele temei rotației cerului și a chemării pur mentală a spiritelor create; dar Dumnezeu nu este cauza activă a celui care se schimbă; El o tratează doar ca pe un scop; și așa cum Dumnezeu, pe circumferința exterioară a cerului, acționează nemișcat într-o veșnică contemplare de sine, fără a produce ființe finite direct din Sine și fără să se gândească măcar la ele în mod special, atunci legătura dintre El și lume, pe această parte, este complet dizolvat.
Atunci cum produce Aristotel de la Dumnezeu finitul și variabilul? Contemplarea de sine a Minții necondiționate este energie în sine; această energie pură a Minții care se contemplă pe sine, care rămâne în

sine, este împreună cu mișcarea circulară eternă a cerului, astfel încât circulația eternă a universului este tocmai expresia directă a Minții necondiționate, care gândește pe sine, prin urmare, Mintea care se învârte în sine sau, după cum se spune acum, reflectă. Dar eternul Mișcător nu produce în lume decât veșnica, monotonă revoluție a cerului; orice altceva este condus de acest first-wip-mym; dar ceea ce este mișcat de ea nu mai este cauza unei mișcări uniforme; dimpotrivă, mișcă totul în sens invers și de aici vine ce se schimbă și care

oven life (De Coelo. H. 12; de gener. et corrup. P. 10); Aristotelul, în consecință, variabil și finit nu produce direct din Dumnezeu însuși, ci doar indirect, prin revoluția cerului. Dar o asemenea concluzie este extrem de nesatisfăcătoare, deoarece diferențele calitative ale finitului nu decurg în niciun fel din variabilitatea mișcării circulare; iar Aristotel însuși spunea (Meṭap. XII. 6) că din această mișcare simplă și neopusă nu se poate explica în niciun fel bogăția vieții finite și mișcarea ei infinit fragmentată și, ca urmare a acestei remarci, a fost silit, pe lângă faptul că Mișcătorul suprem, pentru a recunoaște și mai departe, nu dedusă de la El, substanța ychnya a sferelor cerești private. - În această „privare, Aristotel devine mai jos decât Platon, care „deducând inexistentul din Unul, realul din ideal, a arătat toată puterea geniului său filozofic. Motivul pentru care Aristotel nu putea produce finitul direct din Dumnezeu a fost direcția realistă a Filosofiei sale, în care, urmând cursul analitic al gândirii, a trecut de la particular la universal 1 necondiționat și, pe această cale, a sperat să rezolve. problema Filosofiei fără a merge pe drumul opus. Este adevărat că din acest tren al gândirii analitice, filosofia lui Ari-etotet a dobândit o cantitate extrem de mare în ceea ce privește volumul și conținutul, dar cu toate acestea, metoda analitică a we-ileniya, prin însăși esența sa, nu a putut conduce la o înțelegere a originii fenomenelor particulare și condiționate din universal și necondiționat. Dar cea mai profundă cauză a aceluiași defect a fost idealismul Filosofiei lui Aristotel, ascuns în realismul ei. Aristotel, ca și Platon, în orice se schimbă, trecând de la unul opus

El vede doar ceva extrem de imperfect și, prin urmare, voi introduce finitul și schimbătorul în putreziciune la finit și schimbător, l-a chemat pe Dumnezeu ca o Ființă necondiționată neschimbabilă, care nu participă, prin urmare, la finit. Dar de la acest realist-dealist și vindecare, care se opune nedeterminatului și schimbătorului, la faptul că primul nu poate fi nici măcar direct - cauza creatoare a ultimului, - în însăși învățătura lui Aristotel despre relația dintre unul și cel restul rămâne element dualist, - separarea dintre schimbări și neschimbate, senzuale și spirituale.
Că Aristotel, cu toate eforturile sale, prin intermediul doctrinei relației dintre materie și formă, de a aduce ST în schimbare mai aproape de neschimbător, senzual și creat cu spiritual și divin, nu a putut distruge complet dualismul, aceasta este și mai mult. revelat în grădina învățăturii sale despre formă și materie. Pentru a depăși acest dualism de idei și fenomene, Aristotel le consideră momente care se împlinesc reciproc: ideea este Forma, fenomenul este materie și, prin urmare, ele se raportează în mod esențial unul la altul și în ceea ce privește conținutul lor sunt una și la fel, diferind doar prin modul de existență. Dar pentru ca acest gând să poată fi susținut cu adevărat,

ambele principii, materia și Forma, trebuiau nu numai asumate, ci și deduse, deși trebuie arătat că manifestarea este însăși ideea că Fermat însăși produce materie. Până la acest lucru, dualismul materiei și formei trebuie să rămână în toată puterea sa; și tocmai asta găsim în învățătura lui Aristotel. Presupunând diferența dintre materie și formă, el a arătat spre devenirea lor unică în lucruri, dar nu le-a produs ei înșiși din unitate; minte, el a recunoscut materia ca un substrat special.

la fel de veşnic şi de neproductibil ca şi Forma. În locul dualismului de idee și aspect al lui Platon, el a pus doar dualismul Formă și materie, iar această deficiență s-a reflectat în întreaga sa Filosofie. S-a reflectat în opoziția abstractă a universalului și a particularului și din care universalul (principiile generale), eu corespund Formei, are o cantitate mai mare de realitate decât particularul, corespunzătoare materiei, atunci numai particularul are o bataia, forma sau esenta unui lucru, iar generalul, ca si materia, exista doar o posibilitate, sau o abstractizare invalida; prin urmare, însuși conceptul de universal și de particular este destul de instabil; deoarece Forma, considerată uneori ca un concept, trebuie să fie universală, apoi înțeleasă ca eub-pgancy, nu poate fi decât esența individuală a unui lucru. Mai mult, în doctrina lumii, același dualism s-a exprimat ca un contrast între a fi aici și acolo, între cerul neschimbător și lumea în schimbare de pe pământ, opusul, care a deteriorat unitatea vederii naturii și a supărat mare idee de bază a învățăturii lumii aristotelice, - ideea dezvoltării treptate a naturii spre spiritualitate. În doctrina omului, dualismul materiei și formei s-a reflectat în instabilitatea psihologică dintre părțile muritoare și nemuritoare ale sufletului - imposibilitatea de a stabili unitatea vieții și voinței personale între aceste elemente eterogene și în incertitudinea și incertitudinea rezultată. instabilitatea relației dintre etic și teoretic care parte a activității și chiar în cruzimea flagrantă a politicii pro-sclavie a lui Aristotel. În sfârşit, în Metafizică, acelaşi dualism s-a exprimat în opoziţia dintre fiinţa mobilă şi Mişcătorul nemişcat: întrucât Forma este necondiţionat.

ființă deplină, atunci toată manifestarea și mișcarea cade de partea materiei, iar Forma nu este decât un scop imobil spre care se străduiește materia; iar Forma absolută sau Dumnezeu este Ființa necondiționată - nemișcată, întoarsă numai asupra ei înșiși și, prin urmare, nu are nimic de-a face cu schimbările finitului.
Următoarea sarcină a Filosofiei, din punctul de vedere al conținutului ei, ar trebui acum să fie corectarea acelui defect pe care Aristotel nu a avut timp să-l corecteze; a fost necesar să se arate relația dintre idee și fenomen (sau Formă și materie), atât din partea unității lor, cât și din partea diferenței și, în plus, diferența nu trebuia doar să-și asume luarea de unitate, ci și produc din ea. Soluția acestei probleme a depășit însă limitele așa-numitei Filosofii grecești propriu-zise, al cărei ultim rezultat, dimpotrivă, a fost scufundarea abstractă a spiritului în sine - însuși. Derivarea diferenței, sau a fenomenelor, din unitate - care a fost imposibilă pentru Aristotel datorită cursului analitic al gândurilor sale și a depășit direcția și puterea ulterioară a filosofiei grecești - a devenit subiectul

filosofiei deja printre neoplatoniști datorită viziunii lor sintetice asupra lumii, care era complementul platonismului.
Întâlnim deja începuturile filozofiei aristotelice în Orient. Dintre toți filozofii orientali antici, doar doi gânditori erau angajați în cercetarea logică și în studiul sufletului și al naturii: acestea sunt Gotama și Canada, ale căror învățături, completându-se reciproc, constituie un întreg; iar aceşti gânditori au fost într-un fel precursori ai Filosofiei lui Aristotel.
În ceea ce privește conceptele logice, Gotama a învățat: că adevăratul titlu este cunoașterea doar dialectică - în curs de dezvoltare

SH
al meu, care se afirmă pe argumente corecte (rgampa); că prima condiție a cunoașterii corecte, din orice sursă ar putea fi extrasă această cunoaștere, este îndoiala (vapvaua) cu privire la subiectul investigat; că fundamentul oricărei dovezi este un gând care este imediat adevărat (drichtanta); că Forma unui argument complet este o inferență (puaua); că, în inferență completă, gândirea urcă mai întâi de la particular la general (ca în inducție), iar apoi de la acest general, prin premisa de mijloc, trece la particular; Totodată, Gotama are în vedere nu doar silogismul corect, direct și indirect (reducerea la absurd), ci analizează în detaliu diverse răsturnări de gândire eronate; în instruirea și predarea logică distinge trei puncte esențiale: rostirea, definiția și cercetarea; și legal, enumeră categoriile (padartha) sau punctele comune către care converg toate conceptele noastre. Găsim aceleași gânduri și la Aristotel: și conform conceptului său, știința în sensul propriu este cunoaștere din dovezi, care este doar un curs invers al inducției; prima abordare a sugestiei este îndoiala, απορία, neîncrederea în ideile obișnuite și, în același timp, o cântărire versatilă a subiectului; Dovada, ca finalizare a inducției, nu se poate extinde la infinit, ci trebuie să se bazeze pe ceea ce este imediat cunoscut, άμεσα – acestea sunt cele mai înalte principii și Fapte empirice; construcția argumentului constă într-un silogism, trecând de la prevederi generale la concluzii particulare; Aristotel își împarte lucrările logice în trei puncte principale: despre cuvinte, propoziții și despre teoria silogismelor și dovezilor, iar silogismele, atât corecte, cât și sofistice, sunt examinate cu detalii deosebite; în sfârşit şi

II
oyay rai vorbește despre matetorih i în uhshya ih „oh, se reduce la Canada. Canada are șase categorii, la care se reduc subiectele cercetării: Substanțe, și *-sincer, acțiune, universalitate, diferență și „thio” intern; Aristotel are zece; substanțe, nimic, calitate, relație, loc, timp, poziție, nume, acțiune și suferință. Dar substanța, obiectivitatea, acțiunea în raport cu (mintea interioară) este aceeași „ca și în Canada, deci la Aristotel, în Canada doar locul (spațiul) și timpul sunt legate de substanțe, iar cantitatea și poziția (în Canada - arg și după .) - la calitățile substanțelor .. - Cu o asemenea asemănare a Dialecticii lui Aristotel cu indienii Nyayesh, este de înțeles de ce unii scriitori au propus o problemă istorică: Drig Stotel a împrumutat ceva în Dialectica sa din filosofia indiană, sau Filosofia indiană a împrumutat ceva. Nyaya din Filosofia indiană, scrierile lui Aristotel? Problematic, notoranul este încă atzredenny. Este adevărat că există un popor în Orient, că <în timpul expediției lui Alexandru cel Mare în India, Brammyay i-a raportat filozofului grec Kayalsoyen,

care făcuse avere, sistemul complet al Dialecticii, pe care l-a predat lui Aristotel. ; iar preotul mahomedan din Dabi-san afirmă că pe această Dialectică mentorul Alonoapdra și-a bazat învățătura logică35>. EraFurt (Grwíurt) găsește confirmarea atomului tradiției în învățătura plăcută a adepților lui Nnyi. Vom vedea mai jos că învățătura lui Gotama asupra obiectelor de cunoaștere, și în alte puncte, coincide cu învățătura lui Aristotel. Dar, în ciuda acestui fapt, încă nu putem spune nimic

>№Hés ítat- hypy, nie linde 1. II. p. W*-9.

ftajimaro despre zhdapovaya lui Aristotel; mydezhyans w oyivdp * că tsieyav ^ kike durerea „va fi mai manifestă <io-avia yvdii cu Grația în epoca lui Alexandru cel Mare, khk și. „zhu” - ny4o încă ddevniypiute; între timp, putem accepta indienii Shyyya, ¡ca și în Organon Armetothedn, prin regula inițială a „spiritului shzhetshago; deoarece mintea umană, devenind m povestind un punct de timp, junpmaeg și înainte de” marca „în cale; în plus, după cum înțelegeți Nygya, vom declara definitiv „starea anterioară a indianului Fpyampy, tal” dezvoltarea Organonului lui Aristotel, fără nicio întrerupere și ewa, decurge în mod firesc din dezvoltarea anterioară a Filosofiei grecești. În opinia despre progenitor, Aristotel este cel mai mult de acord cu canadianul. La discreția Canadei (și mai târziu Nyaya), chestiunea Sapa-nyumyube este inactivă; aparține numai acțiunilor de prpshyuchvyash și respingere; și ștergerea vieții ¡zayivyat din așa-numitele manas; Am Arvototel de materie prtspmyaaeg numai mișcare mecanică, iar activitatea mea amintită oferă Forma. Una dintre cele mai esențiale întrebări din învățăturile lui Ari-CWTMH despre natură este întrebarea otifingei’sh-ului generalului și mastito, decid umbra că generalul nu există în afara Iului deasupra banalului, ci în sashik I. „obiecte private; în același vshroe și, de asemenea, soluția sa realistă, în ciuda ideilor budiștilor despre universal, suntem deja vyomzai de Canada, în care generalul (aatmaua) are un etern și de creștere dyi-eShshvyaoet, koturn este obyablkpya în substanțe generice , și eubstayatsii în propria specie și ca obiecte individuale. În ignoranța oamenilor, Kaeada urmează ordinea că de la ""din substanțele substanțelor urcă treptat la somn, iar yavkoyets", ajungi la ființa lor universală și -

coboara din nou la izolarile sale treptate la cele sapte extreme ale limitelor sale in atomi; Aristotel urmează o ordine similară, singura diferență fiind că pornește de la limitele cele mai înalte, extreme ale cerului și, ajungând la elemente, urcă treptele dezvoltării vieții organice - Canada determină în mod subiectiv proprietățile substanțelor elementare, în raport cu ele cu sentimentele noastre: pământul este mirosul., apa este rece, lumina este culoare și căldură, eoira este sunet; iar Aristotel determină diferențele elementelor nu numai obiectiv, în funcție de diferența de mișcare exprimată în ele, ci și subiectiv, în raport cu simțul tactil, și recunoaște corespondența dintre elemente și simțurile noastre. Aristotel, ca și Canada, recunoaște spațiul și timpul ca condiții necesare pentru existența lucrurilor și, deși Aristotel nu consideră spațiul și timpul ca fiind substanțe, el descrie totuși timpul cu aceleași trăsături pe care eu sunt un gânditor indian, și anume că noi cunoașteți timpul din

succesiunea în schimbarea lucrurilor, din conceptele de viteză și lentoare a mișcării etc.
Conform învățăturilor lui Gotama și Canada, spiritul uman nu este doar o substanță, ci ocupă și locul cel mai înalt în ascensiunea treptată a substanțelor pământești, așa cum credea și Aristotel; în suflet, înțeles în general, Gotama a distins trei etape: forța de viață (tchechta, chesta) a sufletului simțitor, manas, și sufletul în sensul său propriu, sau spirit, aima; Diviziunea lui Aristotel a sufletului în suflete hrănitoare, simțitoare și raționale corespunde pe deplin acestor trei pași. Așa cum în tawav-ul lui Gotama, care corespunde inimii, este centrul întregii ființe, personalitatea noastră senzuală, la Aristotel inima (sau sufletul sensibilului).

zgomotos, animal) este centrul oricărei vieți animale; Precum macasul este organul plăcerii și al tristeții și, în același timp, sursa dorințelor, tot așa și sufletul simțitor, după Aristotel, tinde spre plăcere, întrucât scopul ființei sale este începutul dorințelor; la fel cum în Gotama observațiile senzuale apar numai prin intermediul manasului și fiecare corespunde unuia dintre elemente și toate împreună converg către un sentiment interior comun, așa a gândit Aristotel. Producând cunoștințe în general din diverse surse, Gotama credea că cunoașterea obiectelor externe nu are loc fără participarea organelor senzoriale; Aristotel, producând adevărata cunoaștere din mintea activă, afirmă, de asemenea, că fără mijlocirea simțurilor este imposibil să cunoști obiectele, că materia gândirii trebuie să fie dată sufletului. Gotama a învățat că sufletul în sensul său propriu este spirit, djivahna sau substanță înzestrată cu viață și inteligență, în timp ce materia este neînsuflețită și inactivă, deși eternă. Acesta este și conceptul lui Aristotel despre sufletul rațional: este spirit și viață, în timp ce materia este excitată doar de spirit. Este imposibil să nu recunoaștem în alte privințe asemănările dintre învățăturile psihologice ale lui Gotama și Aristotel. Aristotel a făcut distincția între înțelegerea activă și pasivă; acest intelect pasiv, care depinde de reprezentările sensibile și de aceea este legat de organele de simț, corespunde perfect intelectului manas, care acționează prin organele sensibile și intelectului activ, care constituie esența omului și este mintea divină din noi. , corespunde intelectului sufletului, aima; și așa cum la Aristotel mintea activă este teoretică și practică și, în plus, prima este mai înaltă decât cea din urmă, tot așa și la Gotama sufletul aparține minții și

vsh, și, în plus, teretyachviyu în inteligență, bond db ”, cu mândrie thorn și ravtnchiuy părți ale sufletului, rgachtib, până la punctul în care Gotam“ vrea să desființeze în sufletul uman o activitate veyayayy rave-ceva.
În ceea ce privește étamt, adeptul lui Nyyi a fost învățat, aeróso lui Aristotel, că virtutea constă în observarea adevăratei medii între două extreme. Dacă Aristotel a stabilit binele omului ca scop al activității, iar binele cel mai înalt este îngăduința pură a minții, atunci găsim același gând în Gotama. dar se realizează prin activitate practică; dimpotrivă, pentru a o realiza, sufletul trebuie să se desprindă de el. orice activitate pământească și prin intermediul vauvd (Filosofia) duce la necunoașterea primelor începuturi ale lucrurilor,

cusut că în această manifestare sufletul este asemănat cu Eternul și se unește cu Hnm.
Existența „cauzei juvenile și rezonabile la Gotama, ca și la Aristotel, este dovedită de faptul că mama, care este ea însăși inactivă, nu ar putea trece niciodată într-o stare de ordine și ordine; iar dacă Aristotel credea că activitatea nu se potrivește lui Dumnezeu, atunci Canada a mai învățat că Dumnezeu nu are dorințe, din care rezultă de la sine că El nu are nevoie să acționeze.
Dar dacă, pe de o parte, este imposibil să nu recunoaștem asemănarea lui Nyayi și Weseszki cu Phyaloeomia lui Aristotel, atunci cu yaruga nu se poate decât să vedem acele succese pe care „filosofatul le-a făcut în decursul timpului din tema Go a Canadei. la Aristotel inclusiv. Gonam" și Ba-
") Mariés Misi, ^énér, de linde T. !l, p. 368-9

numai semințele conceptelor de logic, psihologic și fizic au fost aruncate în Nadia, care acum s-a dezvoltat luxos pe pământ grecesc * sub influența geniului lui Aristotel. Nnya și Veseshika, în comparație cu Filosofia lui, sunt la fel ca materia în relație cu Forma: ce a fost acolo un indiciu, apoi a devenit aici dezvăluire deplină în expresie. Succesul aici este atât de enorm și evident! încât considerăm că este necesar să-l indicăm în detaliu. Dacă există deficiențe în învățăturile lui Aristotel, precum și ale lui Platon, atunci ei sunt atât de bucuroși că au servit ca o excitare pentru dezvoltarea ulterioară a Filosofiei în Neoplaton-Jug; Doar pentru că Filosofia lui Platov și Aristotel și-a primit dezvoltarea și completarea dadayave nu în viitorul apropiat, aceasta nu înseamnă că în intervalul de timp dintre Aristotel și neoplatoniști, grecul Fiyu-eofia „s-a predat” în dezvoltarea sa treptată. Acum avea doar o altă sarcină de care să se ocupe; în sine, sarcina este direct adiacentă dezvoltării viitoare a conștiinței filozofatoare, deși dintr-o latură nouă; și anume, conținutul gata făcut al Filosofiei, dezvoltat până astăzi din diferite puncte de vedere, mai trebuia să înceapă cu un singur principiu, să-l aducă într-un sistem și să traducă ceea ce se înțelegea prin speculație în viața reală, practică a oamenilor. Rezolvarea acestei probleme, sau mai bine zis, o latură nouă în aceeași problemă a Filosofiei grecești, constituie conținutul secțiunii a 2-a a acesteia.

AL DOILEA DEPARTAMENT DE FILOZOFIE GRECĂ:
Direcția subiectivă a filozofării „co-CUNOAȘTERII, LUTIND PENTRU DETERMINAREA LATEI FORMALE A ȘTIINȚEI ȘI IMPLEMENTAREA EI ÎN VIAȚA PRACTICĂ — de la Zenon la Sextus Empiricus inclusiv.
(De la 310 înainte de R. Chr. până la 250 după R. Chr.).
Filosofia greacă a diviziei a doua, care a durat prea mult 500 de ani, a fost, desigur, supusă diverselor modificări; cu toate acestea, toate învățăturile filozofice ale acestui timp se potrivesc cu o caracteristică generală. Constă în faptul că Filosofia a luat acum o direcție subiectivă, a încercat să definească știința din latura Formală și a acordat o atenție deosebită aplicării a ceea ce a recunoscut vieții.
Am spus: Filosofia a luat o direcție subiectivă. Și într-adevăr, Filosofia greacă, până la și inclusiv Aristotel, s-a preocupat în mod predominant de studiul subiectului, indiferent dacă este natura, sau om, sau divinul în natură și om; ea a stabilit știința drept cel mai

înalt obiectiv al cercetării sale și, dacă uneori și-a exprimat influența asupra acțiunilor și stărilor subiective ale indivizilor, atunci aceasta a fost parțial doar o consecință naturală a concepției ei teoretice și, parțial, la fel ca sofiștii și cei imperfecti! adepții lui Socrate, - elementul subiectiv s-a remarcat din caracteristicile sale generale, ca excepție și, în plus, prea nesemnificativ în comparație

cu masa generală a învăţăturilor filozofice din acea vreme. Dar după Aristotel, sistemele filozofice fie se exprimă, fie, cel puțin, cu tot conținutul lor, lasă să se știe clar că au transferat sarcina principală a efortului științific de la obiect la subiectul cunoaștere, că scopul lor final este influențarea. activitatea și starea sa, iar cunoașterea obiectului pentru ei este un mijloc pentru o anumită dispoziție a subiectului, pentru formarea în el a unei anumite stări de spirit. O asemenea abstracție de la obiectivitate și, dincolo de aceasta, limitarea unei persoane prin propria gândire și dorință, s-a exprimat nu numai în doctrina teoretică a criteriilor, sau semnelor cunoașterii adevărate, împrumutate exclusiv din convingerile sale subiective, ci și mai mult. așadar, în doctrina practică a autosuficienței, înțeleptul, despre lipsa de pasiune și indiferența lui completă față de tot ceea ce este exterior. Subiectivitatea Filosofiei actuale era, desigur, abstractă și unilaterală; dar n-ar fi putut fi altfel, pentru că s-a înțeles pe sine nu din partea din care se află într-o legătură vie cu lumea și cu ceilalți oameni, din care ea percepe impresiile exterioare ale lucrurilor și acționează invers asupra lumii exterioare; Distragându-se de la obiectivitate, ea s-a opus naturii și societății umane, ca ceva necondiționat mai înalt și, limitându-se la ea însăși, s-a recunoscut ca fiind complet liberă și mulțumită, recunoscută ca binele cel mai înalt și ultimul scop pentru ea însăși nepăsarea și tăcerea de sine. -conștiința, odihnindu-se în sine, Filosofia greacă a secțiunii I, imprimată cu o energie specială a gândirii, și-a rezolvat întrebările teoretice cât a fost posibil pentru scrierea elenă antică; mai ales în învățăturile lui Platon și Aristotel, ea

etia văduvă wí mero rdoitm; eo loading No. before-mrdavie de obiecte, oia înainte de a intra ”în vddoѣdovzhie oShi-peya între spiritul yozdoyushchvm * poanavaemy vrdozha-tom; Oma avea încredere directă în voznamshnfy .ode a spiritului dodo-rtieewû, chiar dacă aveau în ta. Din aceeași direcție zdoto-objectadiago la vrdoshedods Fvlooofia sa întâmplat că nu este abooddoing Form, despre un rshredeledij edoad chmied strict logic; recepția leitvchekie a gânditorului, edzianndo de către Socrate, Platon în Arkkyatodom, a contribuit la prelungirea doar a dezvoltării interioare a gândirii și a căminului interior al unei singure învățături cu iod, până când nu l-au informat despre sithematnnyaoety a intermediarului, a condus la praanaism extern rdoshdoido vesh lui chadda. - Filosofia greacă a secțiunii a doua este dezvoltată într-o formă diferită. Ea nu a făcut aproape nici un centimetru din viață ca văduvă a unei vieți obiective; până în prezent, cu excepția unei părți a Skeshtikad-ului, ele se alătură teoriilor damishnm; și tocmai, în „dochimi în moștenirile metafiice, un irdoyaayug însuși înainte-interpretat de adepții fschodoya precedente ^. Într-o astfel de relație, Cartierul General este către Gershit în

Ashodmva, Zpvkureitsi - pentru Democrit și Ardotdap, iar cei mai mulți Eshmeya-tonk din perioada paradisului au urmat nu numai unul, ci mulți în * yu-doets, alegând din cele mai filozofice studii ce lor le-a plăcut. Ilo conduce edlosofstvodoktsv în ea „zaama a părăsit acum calea existenței obiective independente și investigatoare, sau poate s-a pierdut în ședință, votrb-nuk) pentru un adfendoschp pur științific. apoi tem i» morphe oao şi-a continuat lucrarea comun-chediană după un alt shmrvv-dedi şi çf> tsnoy oorosht a contribuit la progresul europa^
^mi/i. Cufundat" wt> "ww" dmn

ml
zoom cu vederi gata făcute ale fostelor minți, nu s-a putut abține să nu își pună întrebarea: ce servește drept criteriu marchează printre multele concepte ale fiecărei minți în diversitatea vederilor, date istoric, - dar ce semn poate distinge concepte de adevăr de la cele false? Și această întrebare a criteriului adevărului a devenit într-adevăr acum prima și principala întrebare a Filosofiei, metoda de rezolvare care a determinat întreaga direcție a fiecărei școli filozofice. Este adevărat că, cu o dispoziție subiectivă unilaterală, Filosofia de atunci ar putea altfel să ia în considerare și să rezolve întrebarea propusă, ca pe un revers unilateral: însă însăși formularea acestei întrebări, atât de importantă și necesară în Filosofie pentru ea însăși. fermitate și distincție, exprimă succesul în continuare al gândurilor filozofice, mărturisește o mai mare maturitate a ei. Împreună cu această întrebare, apoi retrogradată în Logic, Logica însăși a devenit o parte esențială a Filosofiei. Din partea cealaltă. Filosofia celei de-a doua diviziuni, ghidată de o perspectivă subiectivă, a acordat atenție ordinii conceptelor sale și a încercat să le comunice Forma științei, să le aducă într-un sistem. Dar nu ar trebui să ne așteptăm de la filozofia de atunci să fim sistematici în sensul propriu, bazat pe o metodă distinctă, profund gândită. Conștiința și determinarea metodei științelor aparțin noului timp. Filosofia de atunci a făcut doar primul pas către un Fort științific: s-a definit pe sine și din această definiție a dedus numărul și ordinea părților sale; prin urmare, și-a desemnat separat membrii, care până atunci se contopiseră mai mult sau mai puțin într-un întreg. Mai mult decât atât, ea „căută, ea încă avea grijă ca toate private

ies
conceptele în strictă gradualitate s-au dezvoltat dintr-un principiu universal sau au fost ridicate la acesta; particularul aici este doar subsumat generalului, dar ambele rămân pe cont propriu.
Filosofia greacă, până la Aristotel inclusiv, s-a angajat, după cum am spus deja, în studiul teoretic al lucrurilor, adică știința în sine; influența asupra acțiunilor și stărilor umane în Filosofia presocratică a fost în întregime secundară și separată; cu Socrate, Platon și Aristotel a fost rezultatul necesar al unei teorii; și numai în unele dintre școlile mai mici socratice i s-a acordat prioritate interesului practic față de cel teoretic. Dar în a doua secțiune a Filosofiei grecești vedem o întorsătură decisivă către o direcție practică; Filosofia a devenit acum preocupată predominant de sarcina morală a omului și de implementarea ei în viață. Luarea în considerare a întrebărilor pur teoretice s-a răcit acum, desigur, și pentru că sarcina pe care speculația greacă trebuia să o rezolve în dezvoltarea conștiinței filozofatoare a fost deja rezolvată teoretic: speculația

greacă nu se putea ridica deasupra lui Platon și Aristotel; îi rămânea acum să coboare de la înălţimea lui în cercul intereselor practice ale omului, pentru a face din cunoştinţele pe care le lucrase forţa motrice a activităţii sale morale. Aceasta este ceea ce se face în Filosofia greacă a secțiunii a doua. Încetează acum să mai fie doar conștiință ezoterică; ieșind din domeniul studiului lucrurilor izolate în sine, mulțumit de lumea gândirii, ea intră, ca o enzimă excitatoare, în viața exterioară a omului și o transformă. Ca urmare a conștiinței speculative, dezvoltată până acum de Filosofie, subiectul este respins din acele potențialități spirituale, care nu erau anterior.

viata lui era determinata indirect, de religia poporului si obiceiurile si regulamentele poporului. Indiferent de tradiția sacră și de autoritatea instituită în viața publică, el, în gândirea liberă asupra propriei universalități, se determină pe sine însuși, religia și obiceiurile sale. În această autodeterminare activă, conștiința speculativă pătrunde în omul individual și trece în viața lui. El respinge acum influența contemplației naturii, care a determinat religia și obiceiul în viața oamenilor; în loc de contemplarea naturii, gândirea rațională este acum potențialul determinant, care prin speculație a ajuns la conștiința de sine, iar în locul religiei naturii și obiceiurilor ereditare, introduce religia rațiunii în moravuri în concordanță cu rațiunea. Această religie și aceste moravuri au fost date lui însuși-însuși, desigur, de către omul individual; cu toate acestea, le-a exprimat în propria personalitate conștiința umană universală. O asemenea expresie a omului general în caracterul individului, o asemenea reflectare a spiritului universal în înțelegerea omului individual, într-un cuvânt, educația devine Forma în care Filosofia a doua diviziune își exprimă dezvoltarea progresivă. Prin urmare, în ciuda lungimii acestei perioade, nu este bogată în dezvoltarea internă a doctrinei și varietatea de școli noi, ci se distinge prin expansiune externă și aplicare universală la viață. Acest lucru trebuie spus mai ales despre perioada romană; apoi nu le-a păsat de nicio învățătură nouă, ci s-au străduit să se asigure că conținutul spiritului uman, deja obținut de Filosofie, să fie în general acceptat în propria conștiință de sine și încarnat în viață. Ceea ce s-a realizat prin acest efort, romanul a numit foarte semnificativ umanitatea, „umanitate, pentru că nu este

conținutul acestei aspirații în sine ar fi liber în „educația provocatoare a sinelui după ideea de ndo-rrdf comun, în ce măsură a fost ridicată atunci. Ca urmare a efortului care a dominat Filosofia din secțiunea a doua - de a exprima conștiința de sine universală umană în așteptarea unui gând de viață, însăși învățătura morală a acestui timp diferă de cea anterioară; a ieșit din acele limite în care a constat chiar și concepția morală a lui Platon și Ariothes: morala este separată de Politică; omul individual nu vrea să fie doar membru al unei anumite societăţi, un om doar al unui anumit popor; conștient de infinitatea ființei sale morale, își recunoaște propria semnificație, independența, pentru a se face independent de tot ceea ce nu este el însuși; pe de altă parte, dar la aceeași, comisia de non-a-vshfu din relațiile externe ale indivizilor, el. recunoaște aceeași esență morală, oriunde apare; este un cetățean al lumii, un cosmopolit; vede în toate ființele raționale ceea ce are legătură cu el și își simte datoria și obligațiile față de întreaga omenire. În ciuda, însă,

această puritate în universalitatea conștiinței morale, însăși moralizarea acestei perioade reflecta și în ea mai ales, renunțând de către mine de la obiectivitate, subiectivitatea Filosofiei de atunci în general. Da, moralizarea nu se străduiește să se realizeze”) a ideilor filosofice, în lume și în organismul social, ci „are activitate a indivizilor, vrea să exprime umanul universal în viața lor privată; vrea să afirme iadul ca subiect educat, independentă față de lume și relații generale * bine făcute; învățați-l să se autoaplica” și EDVD” Chodshau, la v. favoruri din toate relațiile MM-

în liniștea imperturbabilă a ființei sale veșnice, de aici, își putea realiza mai clar superioritatea în fața lumii exterioare față de masa oamenilor.
Dacă este o garanție să cunoaștem motivele schimbării pe care ați exprimat-o în direcția Filosofiei grecești din a doua secțiune în legătură cu prima, atunci în primul rând putem vedea în starea de atunci a poporului grec - în declinul spiritului antic, clasic, în pierderea libertății, sunt influențat de elementele skago macedonene și romane. Dacă abuzul de libertate ar fi slăbit deja puterea spirituală a poporului grec, atunci pierderea trebuie să fi zdrobit această forță în mod incurabil; foaia de durere a poporului, nesusținută de puterea spiritului public, oishmyue din activitățile în favoarea binelui comun, este înfundată în interesele mărunte ale vieții individuale și private; și cele mai bune, deși partea mai mică a acesteia, în mijlocul circumstanțelor nefavorabile și corupției din acea vreme, nu putea fi condusă la o viziune teoretică liberă asupra lumii; și s-a limitat la ea însăși, la activitatea ei personală, la grija cu gura căscată a propriului spirit, a formării gândirii subiective și a dorinței și, cu cât circumstanțele exterioare erau mai nesatisfăcătoare, singurul lucru pe care trebuia să-l facă era să-și caute sprijin pentru ea însăși. propria ei minte. În plus, între greci și cuceritorii macedoneni și apoi romani au existat diverse relații, care „alo simțeau dorința de cercetare în general și mai ales de cercetare pură, riguros științifică. Desigur, imaginea vieții acestor popoare nu a putut să nu influențeze spiritul de slăbire al poporului grec, care s-a exprimat mai ales în Filosofia eclectico-populară a perioadei paradisiace. Astfel, caracterul special al Filosofiei aristotelice poate fi explicat prin

volumul care se desfăşura în general atunci în relaţiile şi codul de învăţământ al grecilor. Dar principalul motiv intern al schimbării în direcția Filosofiei de atunci constă în chiar cursul aceleiași științe, în direcția pe care a luat-o Filosofia încă de pe vremea lui Socrate. Deja Socrate a pus studii pur teoretice sub întrebările de etică, iar printre studenții săi l-au urmat cinicii și cirenienii în aceasta. Filosofia socratică, desigur, era departe de subiectivitatea abstractă care a dominat Filosofia din secțiunea a doua: Socrate a căutat cunoașterea de dragul cunoașterii în sine și dacă a aplicat-o numai în domeniul Eticii, atunci totuși nu o avea. , deci, doar un mijloc auxiliar de activitate; numai în cinism găsim o poziție negativă a conștiinței de sine față de lumea obiectivă și chiar într-un grad mai înalt decât în stoicism. Mai mult, această înțelegere a filozofiei socratice nu a putut fi stabilită prin prisma speculațiilor colosale ale lui Platon și Aristotel. Și de aceea, privind starea Filosofiei în ansamblu, înainte de moartea lui Aristotel, întâlnim doar câțiva

reprezentanți individuali ai acelei direcții, care au devenit dominante de la sfârșitul secolului I î.Hr. – și totuși, dezvoltarea ulterioară a filozofiei socratice de către Platon și Aristotel însuși a condus în aceeași direcție. Doctrina lui Platon despre idei și despre o ființă suprasensibilă și originea sufletului a pus bazele dualismului, în care spiritul este recunoscut ca unică substanță, iar fenomenul sensibil este doar o reflectare a acestuia. Acest dualism și Aristotel a fost eliminat doar parțial, deoarece Aristotel, deși a contestat separarea ideilor de fenomene, a păstrat totuși dualitatea fundamentală a principiilor, opoziția metafizică a Formei și materiei și, în plus, internă.

ier
El a limitat rămânerea Formei în materie prin renunțarea la Spiritul divin de la lume și la originea transcendentală a spiritului uman. În consecință, atât Platon, cât și Aristotel au recunoscut ca esențial și necondiționat valabil Spiritul însuși - în sine, în contrast cu un fenomen sensibil. Acest Spirit, desigur, nu era un spirit subiectiv, sau un subiect conștient de sine; dimpotrivă, după concepția lor, în subiectul însuși, tot adevărul și realitatea provine numai din Spiritul obiectiv, din participarea la idei, după Platon, din Rațiunea divină, după Aristotel și, deci, din contemplarea obiectivului. Rațiunea însăși este recunoscută de ambii ca sarcina cea mai înaltă a omului, teoria plasată deasupra practicii. Dar din moment ce s-a presupus clar că Spiritul infinit există în afara și independent de natură și că în natură, dimpotrivă, se exprimă doar incomplet, spiritul uman era singurul punct în care se putea căuta revelația sa deplină; contemplarea ideii și a Minții divine nu era de fapt decât contemplarea de sine; conceptele pe care Platon, ca esenţialităţi suprasensibile, le-a transferat în lumea mentală, nu erau decât produse ale gândirii umane; Dumnezeul care se gândi la sine al lui Aristotel a fost doar o imagine a minții umane, care a primit o existență imaginară independentă. Dar gândirea umană, conform învățăturii lui Platon, își primește conceptele nu printr-un apel pozitiv la lumea fenomenelor, ci prin ridicarea de la fenomen în lumea suprasensibilă, care, de fapt, nu este altceva decât lumea conștiinței; mintea umană, după Aristotel, vine din afară, și nu se dezvoltă din organismul corporal, ca produs natural. Și toate acestea înseamnă că fiecare adevăr

în mișcare 5 (altfel subvitiviose, pură, desprinsă de grăsimea externă prin conștiință de sine, și că în aero este o persoană mai ocupată dacă vrei să obții cea mai mare cotă de manie. condus și în noslid ivKt și în acest sens ea a revenit la punctul de vedere al imperfectului
Reduce, Cyrenne I Cynicov; picureans 4
Caracterul subiectiv general al catedrei de Filosofia lui Igorago a fost exprimat în mai multe direcții particulare, care pot fi observate atât în învățăturile teoretice, cât și în cele practice. În termeni teoretici, filosofia de atunci a acordat o atenție deosebită afirmării laturii formale a științei, criteriului adevărului, căutând un astfel de început, care, cuprinzând o recunoaștere distinctă a adevărului, să arate ce ar trebui și nu trebuie să fie. parte a științei; dar un astfel de început, după sursa lui, poate fi de trei feluri: îl poți căuta fie în lumea imaginară, în acțiunea cunoscută a obiectelor aa cunoașterea spiritului nostru - acesta este un început prepozițional, fie în spiritul nostru, în un anumit mod de „înțelegere a lui, - începutul subiectiv, sau, în sfârșit, în ființă absolută, ca unitate a

ființei subiective și presupuse, este începutul identității absolute. Creatura filozofatoare caută în primul rând sprijinul științei de unde se trage și știința, adică în același spirit conștient, în propria sa convingere; De. cel puțin, așa a fost în Filosofia secțiunii a doua, ca Filosofia Subiectului

tkayi nriyvrivm yotmy yariaazhe edSh subiectiv conviction-dmie g ysiaiootv, am lozhymegn pointy, adică ascuns în spatele „la fel de vrtakvat pentru a te ridica și a introduce în știință, m ish ¡ convinge intern” subiectul gânditor. Între tish, tinerele convingeri subiective pot fi not-skeumda; „Dar mkhnkst se bazează pe sau în „încercări de raționament, mergi la idedarea sentimentelor; primul tip de convingere"-yo a urmat Cmo"KUs și al doilea - Epmsurvishchi, De aici cele două direcții principale de Filosofie a celui de-al doilea departament cu teoria-latura externă. Prin urmare, această narațiune este o singură veghe și chiar opusă una față de cealaltă; Prin urmare, conștiința defesing, fiind uimită de anti-adzhyutiya lor și luând de aici contradicția „credinței-¡ fecioare”, s-a îndoit de potrivirea uneia și a celeilalte; și, în loc să cunoască o bază nouă, mai sigură pentru convingere, să fie purtat de unilateralitatea subiectivă, încetul cu încetul s-a ajuns la amestecarea fiecărui adevăr pozitiv, la o îndoială generală cu privire la posibilitatea cunoașterii sănătoase. Acesta este Skvppmcyamk.
Conștiința filosofului s-a dedat într-un fel similar de vashrayenie în aspirația sa iryutych -* uvvhmfi— Thelm, yuint avenue a unei persoane, ca indietvo a sinelui universal, de a egaliza practic în subiectul mielshtem, oy-I#T## în vvm . Chedav^i este generalul și particularul, spiritul și natura, raționalitatea și individualitatea. Partea naturii și ivdvduodstya este exprimată în ea de viață, determinată de observația naturală, senzația și dorința; şi ik spirit, el este un gând, definindu-mă liber-caa. Aceste două părți sunt opuse una față de cealaltă; dar omul este „nu numai acest opus, ci și unitatea lui și a darului; și tedko a dat unitatea comunului și va da,

raționalitate și vidualitate, de la „de la o persoană adevărată. Și totuși, omul adevărat există la început doar în idee; pentru că în ființa sa imediată subiectul găsește în sine doar lupta dintre sensibilitate și raționalitate; dar de aici urmează pentru el sarcina de a ieși din opoziția imediată în unitatea conștientă și, astfel, de a face din ființa sa expresia ideii sale. Și în mijlocul contradicției vieții imediate, o persoană își găsește interesele atât în latura naturală, cât și în cea spirituală, atât în cel senzual-individual, cât și în ființa rațională generală; acest dublu interes nu numai că nu este eliminat în lupta pentru unitate, ci, dimpotrivă, trebuie păstrat în reconcilierea contrariilor; prin urmare, în viața unui om care dorește să realizeze în sine ideea deplină a omului, interesele personale și spirituale trebuie să-și găsească satisfacția. Latura general rațională a unei persoane își găsește satisfacția în conștiința libertății spiritului și a independenței mentale, iar latura individuală - în sentimentul de plăcere. Aceste două feluri de satisfacții, în existența imediată a omului, nu sunt doar separate, dar destul de des se întâmplă ca cu satisfacția mintală de sine să se combine neplăcerea fizică, iar cu plăcerea naturală - privarea de libertate spirituală. Această dezintegrare a intereselor trebuie

eliminată într-o viață conformă cu ideea de om; independența spirituală și un sentiment natural de plăcere trebuie să fie reciproc impregnate în ea; dar în același timp, sarcina individului – de a se forma într-un om adevărat – primește o dublă expresie. Implinirea ei poate fi presupusa, pe de o parte, in viata, determinata doar de gandire,

m
n subordonarea particularului sub legea generală a rațiunii, în virtute, în așa fel încât această viață să fie indisolubil legată de cel mai bun sentiment al ei de plăcere, ca element individual; pe de altă parte, în plăcerea naturală neperturbată, în dezvăluirea nestingherită a vieții individuale, dar care este însoțită de autodeterminarea mentală, independența individului față de tot ce este exterior și conștiința acestei independențe. Această sarcină, din cele două laturi, a fost înțeleasă și dezvoltată de stoicism și epicureism. Stoicismul însemna în primul rând latura universală, rațională a omului, epicureismul, individualul, natural; conform stoicismului, substanța vieții este înțelegerea autodeterminată, de care, totuși, se leagă și satisfacția naturală; în gândirea epicureismului, lucrul esenţial în viaţă este satisfacerea fiinţei naturale cu o plăcere constantă, de care, totuşi, trebuie legată şi independenţa spirituală; tam - gândirea liberă este acel necondiționat, prin care ar trebui determinat și sentimentul de plăcere; dar aici sentimentul natural este recunoscut ca necondiționat, conform căruia gândirea însăși trebuie să fie determinată. Ambele învățături, cu toate diferențele lor, stau pe același teren: ambele vor să exprime ideea unui om adevărat și se străduiesc pentru spirit de neclintit, pentru libertatea conștiinței de sine; dar ei merg la acest scop în moduri diferite și, prin urmare, cu cât se dezvoltă mai departe și mai specific, cu atât mai clar este indicat în ele opusul cerințelor lor. Dar odată cu aceasta, apare și o nevoie – de a scoate în prim-plan ceea ce este comun între ei, ca scop și conținut esențial al Filosofiei; dar cum rămâne cu ipotezele științifice ale sistemelor filozofice în această privință

BUNĂ
dacă te&t este reciproc avantajos, atunci de aici puteți vedea consecința că scopul acestui obiectiv în general este mestecat cu un pătrat ~ unele dogmatichovyag yanglyadaip definite, puteți refuza să vă cunoașteți ignoranța, în general, indiferent de tot ceea ce am vvnrshvi * abordarea spiritului. Din acest punct de vedere, pentru a rime la Steitzmvzhu în epicureism, ca a treia shorka principală a slăbănogului Fkyu * Sophia, Smptizzhb, care, după un ponium singuratic în școala Pyrrho, a vorbit cu o lectură despre „vărsarea în apa Academiei. . Deci, în filozofia greacă a celei de-a doua „perioade și acelea” * retishksh în termeni practici, au fost exprimate trei od * direcții de suflare:

A. Filosofia acestei catedre, în sensul răzbunării, recunoaște convingerea intelectului ca un criteriu pentru subiectivitatea minții, iar în iractineocom, ținând cont de subiectivitatea generală, sau rațională, consideră scopul de a acțiunea minții subiectului la „anodul universal, shi dibrodBiel: acesta este Szhsshadshgs.

B. Criteriul adevărului Filosofia postulează în observația și senzația senzuală și în practică (igkotne-iii, - ținând cont de subiectivitatea privată, eusteeeee, oferă satisfacția individului ca individ ", sau plăcere: aceasta este dmykuremezh. " In cele din urma -

B. Respinge în termeni teoretici validitatea criteriilor stoicilor și epicurienilor și, în general, pretestabilitatea cunoașterii umane; iar în spatele întunericului, în otne-nii irakieni, în conștiința anchetei în sine, un anumit spirit caută vevoemutamato: ei sunt Scepticii.
În aceste trei direcții ale Fvlodofiei, rotiți-vă

adyuto în același concept de persoană, ies în scenă în același timp caustic; ieșind din articole separate, kav totul și secundar, și purtând nume private în funcție de locuri-yuoti, peste mintea în caracterul ei grăbit, „este supă, totuși, ado- sau o parte din conținutul ei; cu atât mai departe, cu atât ei se îmbracă în acele mari categorii, ale căror ape se potrivesc educației lumii de atunci, ei exprimă singurele Forme ale sao-eovnadiv-ului universal de atunci, al cărora poporul este deja purtător, dar vyadnvadum. Stovdivm, Eviyureizm și Scepticismul, deși sunt lipsiți de trecerea lor la persoane private, în curând își dezvăluie însă semnificația socială; deja de la bun început poartă în sine un caracter care influențează învățământul public, la fel ca școlile, tinzând spre extindere din ce în ce mai mare; În urma timpului, ei rămân fideli atomului de străduință până la punctul în care noi-și-nalu netezi forma limitată în ei înșiși de-a lungul, curentul nu a devenit, în cele din urmă, ceea ce au fost inițial destinate - cele trei mari confesiuni-amuri ale lumii non-nice, Tan că fiecare individ educat, judecând după predispoziție, a fost cu siguranță adeptul, deși în viața practică, a uneia dintre aceste trei convingeri. Dacă numim aceste învăţături, mai ales în dezvoltarea lor ulterioară, Filosofie, atunci vom spune prea multe despre ele şi în acelaşi timp prea puţine: prea mult, pentru că le lipseşte interesul speculativ; toate eforturile lor sunt îndreptate spre formarea unei conștiințe populare; prea puține, pentru că nu sunt forme de cunoaștere, ci esența unor convingeri imediate care pătrund și mișcă viața și, prin urmare, au caracter de religie.

Originea, dezvoltarea și lupta acestor trei învățături umplu tot timpul de la sfârșitul secolului al IV-lea până la R. Chr. până la sfârşitul zilei de 1 după R. Chr. Dar acţionând cu drepturi egale asupra existenţei lor, ei, în ciocnirea şi lupta lor, nu s-au putut depăşi unul pe altul. Era firesc, totuși, să se încurce asupra lor, în cele din urmă, asupra apropierii și unității reciproce și s-au apropiat în eclectism; Până și scepticismul l-a condus la asta, pentru că, după distrugerea tuturor cunoștințelor, i-a rămas doar alegerea probabilului pe scara nevoii practice. De aceea, de la sfârşitul secolului al II-lea î.Hr. școlile filozofice se evidențiază mai mult sau mai puțin prin exclusivitatea lor și se cufundă în eclesiasticism, care se preocupă nu atât de știința riguroasă, cât de dobândirea de rezultate cunoscute pentru uz practic. Dar tocmai pentru că enclecticismul, renunțând la orice teorie, s-a cufundat în practică, nu-l vom urmări aici, lăsând-o în seama istoriei dezvoltării civilizației în general și ne mulțumim să punctăm cele trei direcții principale ale Filosofiei acestei catedre pe care le aveți. indicat, ca aparţinând dezvoltării treptate a Societăţii Filosofice.cunoaşterea.

A. DIRECȚIA PRIMĂ A FILOZOFIEI GRECEI A DEPARTAMENTULUI AL DOILEA:

Stoicismul, RECUNOAȘTEREA CRITERIUULUI ADEVĂRULUI ESTE CREDINȚA SUBIECȚIVĂ A MINȚII, ȘI SCOPUL ACTIVITĂȚII ESTE SUBIECTUL SUBIECTULUI LEGII GENERALE SAU VIRTUTII.
(Din 310 î.Hr.)37>.
Conform învățăturilor lui Platon și Aristotel, cunoașterea este finalizarea întregii activități spirituale a unei persoane și, împreună cu aceasta, este în sine și ultimul scop al aspirațiilor sale, a cărui realizare este însoțită de cea mai înaltă plăcere divină. Dar, de fapt, oricât de mare ar fi demnitatea cunoașterii, dar în sine ea încă nu constituie dezvoltarea deplină a naturii umane și scopul ultim al existenței umane. Omul, ca toate ființele înzestrate cu senzație, prin însăși natura lor, se străduiește pentru o ființă care este cel mai în concordanță cu propria lor natură. Dar natura omului, spre deosebire de alte animale, constă în faptul că el nu numai că gândește și cunoaște, ci și determină prin gândirea și cunoașterea sa modul de acțiune. Prin urmare, efortul unei persoane pentru a fi, cel mai în concordanță cu natura sa, nu este altceva decât
Întemeietorul școlii stoice a fost Zenon (născut c. 340, d. c. 260 î.Hr.); Cleanoa a fost elevul său cel mai apropiat și mai consecvent; un elev al lui Zenon și Cleanea, Chrysippv, (născut c. 282, d. c. 209 î.Hr.) a fost al doilea fondator al școlii. Zekov și Cleane au stabilit viziunea etică și fizică asupra lumii, iar Hrvzipd a dezvoltat logica.

străduința pentru înțelepciune, σοφία, adică străduința nu numai pentru statornicia Lydn.emia și pentru cunoașterea cea mai desăvârșită a adevărului, ci și pentru o viață conformă cu această cunoaștere. Numai înțelepciunea constituie perfecțiunea completă a existenței umane; în ea stă ultimul scop și binele suprem al omului, iar stăpânirea lui este însoțită de cea mai pură plăcere. — Dar posesiunea înțelepciunii nu vine de la sine; se realizează prin efort și muncă; pentru că, deși este firesc ca gândirea să cunoască adevărul, este și ea supusă multor erori; numai printr-o investigație riguroasă poate fi curățată de erori și poate dobândi acea viziune asupra lucrurilor care este conținutul înțelepciunii; iar acest gen de cercetare este filozofatoare, fără de care, deci, omul nu poate atinge scopul său suprem.
Filosofia trebuie să fie mai întâi un mijloc de înțelepciune, iar apoi prezentarea ei științifică; și anume, în primul rând, trebuie să indice condițiile și semnele gândirii infailibile, apoi, prin intermediul unei astfel de gândiri, să înțeleagă adevărul a tot ceea ce este real și, în cele din urmă, să treacă într-o astfel de dispoziție a spiritului care ar inspira o persoană cu acest lucru. cunoașterea și să-și pătrundă toată viața. Conform acestor trei cerințe, plasate în însăși esența Filosofiei, ca străduință pentru înțelepciune, Filosofia însăși se împarte în trei științe: 1) Dialectica, 2) Fizica și 3) Etica, dintre care primele două pregătesc doctrina înțelepciunii. , iar ultima o expune.
1. Diadvktikh.
Gândirea noastră constă din idei,
Reprezentările provin din deiotain per suflet de obiecte

Toate
vvd^tmlivmykh, φαντάντόν, Pentru că în timpul nașterii, „Ki” oya monta ya o frunză curată, nealterată, χάρτΛ”, 1 deja după vreme, prin manipularea Obiectelor, se introduce conținut în ea. Itan, reprezentarea este o stare pasivă a sufletului, πά& ος ¿ν τη Ψυ7.η, „H

o modificare făcută în ea, ετερβιωσις rțtvyjfc, mi, mai bine spus, în partea principală, dominantă a acestuia, b τ& ηγεμο νικά , prin acţiunea obiectelor; dar asa! un obiect poate fi tot ceea ce este capabil doar să pună sufletul în mișcare, κινεΐν, fie că este vorba de un fenomen exterior, fie de starea internă a sufletului însuși. Reprezentarea, corespunzătoare obiectului său, constituie observația sa, άισ&ή-εις. Observația, însă, nu este singura sursă de reprezentări: pentru că observațiile deținute de memorie trec în amintiri, μνημαι; din experiența mea „amintiri portabile” se formează, εμηειράχ, iar din experiență, prin intermediul inferențelor, se formează λόγος, astfel de concepte, gvvoiai, care depășesc limitele observabilului direct. - Formarea conceptelor prin inferențe se realizează fie artificial și metodic, fie de la sine, fără art. În acest din urmă caz, apar concepte naturale generale, κοιναι' ëν-voiai, sau προλήψεις, adică astfel de concepte, care într-un mod natural, și deci la toți oamenii în același mod, se dezvoltă dintr-o experiență comună, &m δ' ή πςνΚηψις έννοια 'φνσΊχή των Χαχόλου, și sunt, ca să spunem așa, normele naturale ale adevărului și virtuții; așa se dezvoltă cele mai înalte concepte de bunătate și Divinitate, πιστήμη. Știința este fermă, neclintită de orice raționament, convinge,

χοπάληψις, sau, dacă vreți, un sistem de credințe de acest fel38 Totuși, deși știința este un sistem de concepte artificiale și este imposibilă fără metode dialectice, totuși, în rezultatele sale, coincide cu principiile naturale, deoarece în tot ceea ce este consecvent cu natura ar trebui să rămână norma.

Deci, există două surse ale tuturor ideilor în general - observația și concluziile bazate pe aceasta. Sensul reprezentărilor care se trag de aici nu este același.Deși apar concepte generale, deci, științifice, sau observații, totuși, certitudinea iodului nu stă în ea; dimpotrivă, fermitatea de necontestat a convingerii aparține numai științei. În ideile separate, incoerente, încă nu există nici adevăr, nici eroare; și, trebuie căutat în judecată; iar judecata apare ca urmare a activității de gândire; și prin urmare observația senzorială, ca observație, nu este încă cunoaștere; se manifestă” atunci când activitatea înțelegerii, λόγος, vine la observație, care nu numai că își dă acordul, σνγ-χατάΰεσις, observațiilor care sunt prezentate, ci constituie și concepte din acestea, iar știința din concepte. Dar, pe de altă parte, mintea nu are alt conținut pentru gândire decât ceea ce îi este transmis prin observarea fenomenelor externe, sau a stărilor interne ale sufletului; iar conceptele generale sunt derivate prin intermediul inferențelor din observații; prin urmare, capacitatea de a gândi, deși poate remodela în mod formal conținutul observat, dar în material

zv) Stob. EccL 11. p, 128, sfrati $ь ¿p tory nu ocupă aa-fali și imitapttoton virò logo* other & epatimeni austem sí

mpyusheyash este asociat cu numele dshke și atunci când de la eminriche-fiul obiectelor urcă la astfel de idei care nu sunt date prin observație directă, nair, la conceptele de bunătate, sau de Divin. — Forma proprie gândirii constă în faptul că gândirea se exprimă sub forma universalului, care se prezintă observaţiei numai în particular w>; și mult mai importantă este trăsătura distinctivă dintre cele două, aceea că există o mai mare certitudine în gândire decât în observație.

Această diferență dintre ele poate fi exprimată prin următoarea analogie: simpla observare este asemănată cu o mână deschisă; prima acțiune a judecății - consimțământul la idee, sau asimilarea ei, συγ/.ατά&εσις, este ca o mână strânsă; un concept, sau o convingere puternică, κατάληψις, este același cu un pumn strâns strâns; și știință; ca cea mai profundă convingere, poate fi exprimată prin strângerea pumnului mâinii drepte cu mâna stângă (Sie. acad. P. 47); adică cele patru Forme de reprezentări: observația, acordul, înălțarea și știința, se deosebesc între ele printr-o forță tot mai mare de convingere și printr-o tensiune din ce în ce mai mare, τόνος, a spiritului. Cel mai scăzut grad de convingere și tensiune aparține. la observație, cel mai înalt la știință.
Că cunoaşterea adevărului este în general posibilă este deja evident din faptul că fără cunoaştere ar fi imposibil să acţionăm în convingeri şi principii ferme; nu orice fel de reprezentare, totuși, garantează corectitudinea cunoașterii, nu orice activitate a facultății reprezentatoare dă adevărul; prin urmare, un criteriu, χριτήρτον, este necesar pentru recunoașterea semnelor prin care adevărul în presupozițiile noastre
'·) etob. Serti). IV. 451. το μίν γονιτόν η9υ νοητόν, το 9ί iiítttòν vai πγοίπΐιιτον η9η (Pelerin η9ν) άναΰητίν.

sumtaik diferă de loyaimgo. Taiyam zhriyaervzh, înainte de yuado, este bunul simț, »ρ<>ος Δόγης; „în lrm” acestea sunt reprezentări ale celor măgulitoare, care exprimă dSh-siuishness, așa cum este oda; dar ele corespund experienței trecute a unei singure realități, el judecă aceasta dar cu forța cu care, ca să spunem așa, binecunoscutul rău ne este dat. Acordul nostru, συγκατά&βσις, asupra reprezentărilor, desigur, nu este neapărat legat de acesta; vvrotiya, dau are loc numai atunci când judecata noastră însăși se întoarce la ideea cu aceea pentru a o accepta. așteptând să respingă, - ca în general, metina și eroarea sunt stabilite din judecată; în acest fel, acest acord ajunge în general în marea testament: și totuși, unele dintre idei au fost de așa natură încât dadooredstvnva, prin ele însele, tsrv-avea nevoie de noi să-și exprimă consimțământul, yarizvap id eshnimmi my convictions , hsaa^yaikov, și de aceea TOMI se numesc φανιασ / αι hazhlutisai, adică reprezentare, legată de convingerile interioare, dar în ele realitatea și gândirea, ca element senzual # m rațional al construcției, se află într-o relație complet opusă între ele și unitate- Deci, dacă ideile sunt presate în suflet cu forţa irezistibilă a unei asemenea convingeri, atunci avem în ele nu vise goale, ^Vwwjior, ci ceva real; iar acolo unde acest semn lipsește, acolo nu avem nicio garanție a adevărului invenției noastre; cu alte cuvinte, semnul sau criteriul adevărului este φ^ασ / α καταληπτικό Yu)
<) I) joț. l^crt. VII. D6, 54. wívvtf ¿Iii&iím th><u

În primul rând, observațiile senzoriale sunt mijite, deoarece singure oferă conținut pentru numele nostru; În spatele acestuia, includ și acele gânduri care sunt parțial dezvoltate de activitatea generală și naturală a gândirii și parțial deduse prin intermediul argumentelor științifice; conform so-kyk primul dintre ei, adică gândurile generale cére-Shveyny, xcuira? ëvvoiai, SAU προλήψεις, se referă la acesta din urmă din nou ca original la derivat, apoi în acest sens se mai poate spune că observația și conceptele naturale sunt criterii41). În sensul

său propriu, însă, criteriul nu este nici observația, nici πρόληψις. Acela prin care se cunoaște adevărul reprezentării, criteriul în „Trei sens al cuvântului”, este χαταλιρτη-xòr, forța directă a convingerii care însoțește anumite reprezentări. Iar o asemenea certitudine aparține inițial observațiilor sentimentelor externe și interne, apoi conceptelor generale care se formează din observații în mod natural; Între timp, modul în care conceptele și propozițiile formate artificial trebuie să-și afirme corectitudinea prin intermediul argumentelor științifice, a căror construcție adecvată este treaba Dialecticii, sau „gaspBe Syllogistic. Combinând descoperirile dialecticii reprezentării adevărate, gândirea construiește știința, adică cunoștințe infailibile despre natură sau fizică.

2. Fizica.

Trecând de la observațiile private ale obiectelor naturale la concepte generale, suntem convinși că adevăratul

fbtii. 54. 'tpqtfW (i Xçiourictt) aia&qetv x«tl *rf¿-

ceea ce există este numai corporal, ais γαρ μόνα ha στόματα χαλόυσιν. - Într-adevăr, există ceva care are puterea de a acționa, sau de a suferi, όντος atunci χοιεΐν τι χαί πάσχειν; și numai corpurile au o asemenea proprietate, lav το xivÓvv χαί χινόυμενον σωμά εσιι, și de aceea, în afară de corporal, nu există nimic real. Nu numai toate substanțele, neexcluzând sufletul uman și Dumnezeu, ci și proprietățile lucrurilor, pentru că acestea sunt esența tensiunilor și scurgerilor asemănătoare aerului, πνεύματα χαί τόνον) αερώδεις, definiții naturale și astfel pun bazele „-! nicio diferență de lucruri; calitățile sufletului sunt și corporale, pentru că provin și din substanța asemănătoare aerului din el - astfel sunt virtuțile și viciile, bunătatea, adevărul, pasiunile reprezentării, judecata; dacă există ceva necorporal, atunci aparține de a fi nu esențial, ci accidental, așa sunt spațiul gol, locul, timpul și inexprimabilul τό λεχτόν. Deci, despre întregul tărâm al realității, adică despre întreaga lume, trebuie spus că este un corp cu un anumit tip de proprietăți. Dar de vreme ce toate proprietățile lucrurilor presupun o activitate care le determină, iar materia în sine este pretutindeni inactivă, pur pasivă, este clar că ființa corporală în general, în toate fenomenele sale variate, se reduce la două principii - la materie și la activitatea care o formeaza...

Materia, înțeleasă în sine, este o substanță primordială, στοιχείον αντοτελώς λεγόμενον, care nu are încă definiții, dar care stă la temelia oricărei ființe determinate; este esența unui lucru 4”, așa cum este reprezentat

Diog, Laert VShch 15V "ìvtfavh των οντω" "zhupgvg την Uf ¿την

mințiți-ne renunțând la orice certitudine; există un substrat fără calitate în care și din care se întâmplă totul; principiul pasiv, sau ființa primordială, ca obiect al activității de formare a lumii. Activitatea care formează materia este forța creatoare de pace care rezidă în ea, prin care substanța nedeterminată în sine intră în determinările infinit variate ale lucrurilor particulare, prin care totul este aranjat conform ideii de întreg și se păstrează conform la anumite legi. Acest principiu activ, considerat din latura fizică, ca natură universală, este căldura vitală, care poate fi numită respirația atotpătrunzătoare, πνεύμα, eterul dătător de toată viața, sau focul

creator, care formează lumea, πυρ τεχνικόν, etc.; iar pe partea spirituală, este sufletul lumii, η ιου κόσμου ψυχή, și unitatea care conține toți germenii Formelor, τους σπερματικούς λόχους, mintea de foc a universului, νο υς κόσρμου πύσρμου πύσρμου. lucruri cu scopuri, este o lege universală, soarta , Providența, Zeus sau Divinitatea43'; și ca în anumite părți ale lumii, mai ales în oameni, acest principiu este vinovatul simțirii și rațiunii, așa că el însuși, ca stăpânind peste tot, το ηγεμονικόν, trebuie să fie Rațiune infinită, νους. Dar nu numai că aceste două aspecte, cel fizic și cel spiritual, constituie o unitate în principiul activ, sau Divinitate, dar nu există nicio diferență reală între mama primordială și Divinitate; este una și aceeași Ființă Primordială, un corp rațional, σώμα νοερόν, care, fiind conceput ca un substrat universal, este materie fără calitate și conceput ca forță activă, este Divinul.

43) PluL St. rep* 54S. 17 ftvMi mai i nowot phnoboi lo-yoi, ¿imarmini mal providence mai Zsvt ¿atlv.

Dacă te încadrezi, se descoperă că nu există nicio diferență esențială între Dumnezeu și lume. Lumea este totalitatea a tot ceea ce este real, tot ceea ce este real este din timpuri imemoriale conținut în Dumnezeu; El este substanța tuturor și forța activă. transformându-l în eddniyaiya, creaturi; și, în consecință, este absolut imposibil să ne imaginăm ceva în lume care să nu fie direct Dumnezeu Însuși, sau o formă a manifestării Divinității. Dumnezeu și lumea sunt cu siguranță una și aceeași M). Diferența dintre Dumnezeu și lume privește numai contingența sau Forma existenței: una și aceeași Ființă universală se numește Dumnezeu, înțeleasă în unitatea sa, și se numește lume, considerată în dezvoltarea ei, în diversitatea Formelor, pe care El. ia în cursul dezvăluirii sale. Sida principală, - Întâiul Dumnezeu, du-te Peraorazum, este inițial și direct divin; iar lucrurile în care este transformat acest Primordial-creo sunt divine numai într-un mod natural; a in. În raport cu atomul, Divinul, ca ηγβμοίακάν, ca suflet al lumii, sau suflarea de foc atotpătrunzătoare, poate fi rânduită numai de o parte a lumii. Io și această opoziție a forței principale și a rețelelor derivate este pur relativă și se aplică numai uneia din orice parte a statelor lumii; între, între timp, la sfârșitul fiecărei perioade cosmice, totalitatea lucrurilor derivate este redusă din nou la unitatea esenței divine, iar diferența dintre divinul direct și cu bucurie, sau Dumnezeu și lume, este spini.

Zeitatea, privită mai presus de puterea de a crea mintea, poate natura universală, este căldură vitală, constructivă

l) La&UvV(L 1.48, wernv. No. Οβαν Ζήνων μίν ολον
Hocpovț - ολον νοαμον -

ohmv, puterea mea de mastic, mișcându-se inextricabil cu materia într-un singur corp viu, etern - care el însuși flutură în lucruri separate cu aceeași necesitate naturală cu care un animal sau o plantă se desfășoară din sămânța sa; și anume: Ființa Primordială este mai întâi transformată în aer (în evaporare aerisită), apoi în apă; o parte din apă precipită sub formă de pământ, cealaltă rămâne apă, iar a treia este evaporată de aerul atmosferic, care, la rândul său, este aprins din nou de un foc de schimb; din diferitele amestecuri ale acestor patru elemente se formează lumea. Prin acest element introdus, se produce pentru prima dată opoziţia principiului activ şi pasiv - sufletul lumii şi trupul ei; umedă, în care, în primul rând, se

transformă focul nervos, reprezintă trupul, iar căldura care este alinată în el reprezintă sufletul; sau, dacă luăm în considerare elementele în numărul lor cuaternar, ulterior, -. apoi cele două inferioare corespund materiei, iar cele două superioare corespund forței active. Dar întrucât această opoziție, și fiecare particularitate bazată pe ea, se produce deja în timp, atunci trebuie să treacă și într-un timp nou. Ființa Primordială , încetul cu încetul, absoarbe materia pe care a separat-o de ea însăși ca corp, până când la sfârșitul acestei perioade arderea universală, ¿κηυρωσις, a lumii aduce toate lucrurile în starea lor originală, în care toate derivatele sunt pierdute și numai Dumnezeu rămâne în existența sa imediată. Dar după întoarcerea tuturor la unitatea primitivă și după expirarea marelui an mondial, începe o nouă formare a lumii după aceeași lege ca cea anterioară și astfel istoria lumii și a Dumnezeirii se mișcă în un ciclu etern. – Ca sida creatoare de pace, Zeitatea „este Λο'/οϊ σπερματικός, asemănătoare semințelor

începutul, purtătorul tuturor germenilor și Formelor universului, pentru că de la El totul se dezvoltă ca dintr-o sămânță după legile interne. Ηολο/ο/ σπίρι/ατίκο'ί sunt atât în lucruri, cât și în sufletul omului, ca una dintre părțile sale; şi de aceea, sub denumirea de λόγος σπερματικός, trebuie să se înţeleagă în general forţa creatoare de pace, care în unitatea sa produce universul, iar în ieşirile sale separate, ca substanţele aerisite, dă naştere unor lucruri particulare; această forță este parțial germenul material al lucrurilor și parțial Forma lor, sau legea care le determină Forma, dar în așa fel încât substanța și Forma sunt inseparabile în ea. Numai această formă interioară este cea care rămâne în fiecare lucru în schimbarea neîncetată a materiei; ea singură păstrează identitatea universului, în timp ce materia este într-o tranziție constantă de la o formă la alta. Dumnezeu nu este doar o forță creatoare de pace, ci și un principiu atotorganizator, pentru că El este nu numai un fel universal, ci și o Minte universală, sau un Duh gânditor, λόγος, νους, care, pătrunzând totul, zidește și unește. ființele particulare ale lumii conform ideii de un întreg, convenabil-închis în sine, armonios. Dacă Dumnezeu, ca natură, este trupul universal al lumii, atunci ca Duhul care pătrunde în acest trup și îl mișcă conform scopurilor sale, El este sufletul universal al lumii; și așa cum fiecare corp anume este doar o anumită formă a corpului universal universal, tot așa toate sufletele speciale din univers sunt doar expresii speciale, sau părți ale unicului suflet universal al lumii. Din aceasta se dezvăluie că lumea, atât în ansamblul ei, cât și în toate părțile ei, este divină, iar acest lucru justifică închinarea la mulți zei care predomină printre oameni. Io este mult mai important decât această închinare

când o persoană înțelege și onorează corect pe Dumnezeul cel viu din el.
În cele din urmă, Dumnezeu este puterea și păstrătorul lumii; ca atare forță, El este o voință împlinită imuabil, astfel încât armonia universului există constant. - În acest sens, Dumnezeu este o lege mondială necondiționată, νόμος? excluzând orice șansă în cursul lumii, astfel încât în tot ceea ce se întâmplă, să fie îndeplinită o numire divină; există soarta, ειμαρμένη, care subordonează totul legilor necesare ale relației dintre cauză și efect și, prin urmare, nu este

ceva orb și necugetat, ci există un gând viu, realizat în practică, despre o ordine mondială permanentă, - acolo este o providență divină, πρόνοια, despre univers, în general, efect de pescuit exprimat în faptul că, datorită conexiunii interne dintre toate ființele naturii, o schimbare într-un anumit lucru îi afectează pe toți ceilalți în măsura în care ea însăși are o bază într-un schimbare în alte lucruri; si deci tot ce se intampla in special in lume, ve. există ceva izolat, dar există acțiune adiacentă întregului; cauza fiecărei acțiuni particulare nu poate fi decât o activitate divină, atotpătrunzătoare, care formează lumea și determină toate schimbările care au loc în ea conform ideii de ordine cosmică. Dar într-un mod atât de universal, providența divină operează în primul rând în corpurile neînsuflețite, ca cauză determinantă a schimbărilor lor; și între timp, la ființele înzestrate cu capacitatea de a simți, aceasta este încă exprimată în special prin acea străduință de autoconservare, în concordanță cu natura lor, care se transformă direct într-o dorință sau aversiune oportună. În sfârșit, în om, o ființă gânditoare, divină

Providența se exprimă în adevărata sa esență, ca voință divină, adică păstrarea armoniei universului. Deoarece o persoană este capabilă să se supună legii universale a lumii, atunci providența divină este exprimată în el nu ca cauza determinantă a funcțiilor sale vitale, nu ca o excitare care implică inconștient, ci ca o gândire rațională universală, adevărată în sine, ός&ός λόγος. , interior sheniyu pe care omul trebuie să-l ceară să nu se lase dus, ca un animal prost, de excitațiile sale senzuale și să-și determine liber viața conform legii întregului. Numai îndeplinind această cerință ajunge el la o stare conformă cu adevărata sa natură; iar această stare, ca orice existență în armonie cu natura, trebuie să fie umplută de plăcere; dar nu plăcerea în sine, ci această autodeterminare liberă la cererea gândirii raționale, este scopul omului; coincide cu scopul lumii.

Ca produs al unei puteri divine, lumea în Forma ei este un întreg organic, iar în proprietățile sale este perfectă. Unitatea lumii decurge direct din unitatea materiei de bază și a forței, și în special din afinitatea și armonia, σνμπά&ΐία, consens, fenomenele pământești și siderale. Iar desăvârșirea lumii se dezvăluie atât din frumusețea, cât și din oportunitatea ei; fiecare lucru din lume este frumos la locul lui și creat în folosul altora: plante pentru hrană pentru animale, animale pentru hrană și servicii pentru om, întreaga lume pentru oameni și zei și oameni și zei pentru comunicarea reciprocă45 '; cu alte cuvinte, numire

,s) Vezi. Fin. II. 20. 67. Præclare enim Chrysippus, cetera nata esse huminur" causa et Deoruin, eos autem communitatis et societatis ause.

chamsheva este — a contempla lumea în imitarea ei în autodeterminarea cuiva; pentru că omul are propriul său scop doar ca parte a întregului și numai acest întreg este perfect de dragul său.

Perfecțiunea lumii nu este măsurată prin așa-numitul zshg. Răul este de trei feluri: fizic, moral și ambele împreună, sesizate în inconsecvența stării celei mai înalte cu demnitatea morală a unei persoane. Dar răul fizic nu este rău în sensul său propriu: Dumnezeu, în esența sa, trebuie să intre în formarea lumii, adică este împărțit în diferite stări, din care, în mod natural, iau naștere forțe opuse în lume, care, totuși, au o măsură limitată de a fi și, prin urmare, imperfect; și în

general părțile lumii sunt imperfecte pentru că sunt părți; totusi, doar din punct de vedere privat ceva ni se pare insuficient, urat sau eronat; dar în legătură cu întregul, se dovedește imediat a fi necesar și în raport cu informații utile. Providența divină nu a vrut boală, război și alte rele, dar toate acestea se întâmplă ca urmare, κατά /ιαραχολον&ησιν, acele lucruri bune, „al doilea Dumnezeu a vrut să le aducă în lume și care nu au fost posibile fără aceste consecințe th. Răul moral, exact, e rău; dar în parte Dumnezeu însuși nu a putut elibera natura umană de acest rău, pentru că Modelul lumii nu a putut schimba materia 46); în parte, răul era necesar pentru bine însuși, dar opusul lui: atunci adevărul este imposibil fără neadevăr, curaj fără lașitate, adevăr fără minciună; dacă nu ar exista răul moral, atunci

**) Senec al Providenței. 5. Nu va putea schimba artificiul.

ar exista o distincție între bine și rău și, în consecință, și înțelepciunea practică; si asa, este imposibil, dar nu ar fi bine sa distrugem viciul in general41); În cele din urmă, cea mai rea morală, în consecințele ei, Dumnezeu o îndreaptă spre bine. - Cât priveşte neconcordanţa dintre starea exterioară şi demnitatea morală, aloiul nu poate avea o fericire reală, iar binele nu poate fi supus răului real, pentru că binele, fiind înţelept, este suficient de protejat de toate loviturile exterioare ale sorţii, şi poate suferi. de la nu sunt doar atât de mult, în ce măsură eu însumi permit acest lucru din motive morale; nenorocirea pentru el este un exercițiu salvator al forțelor sale morale, un mijloc divin de educație, pentru că numai în nenorocire se întărește virtutea; virtuosul în lupta cu soarta este o sabie demnă de Dumnezeu (spectaeulum Deo dignum); între timp, în ceea ce privește răul, aceeași situație este un rău real și, prin urmare, este simțit de el ca pedeapsă. Întrucât orice situație externă poate fi un mediu pentru acțiunea rațională, iresponsabilitatea stării exterioare însăși arată că pentru bine nu este nici bine, nici rău. În cele din urmă, tot ceea ce se întâmplă oamenilor este efectul natural al cauzelor naturale.

Ființele particulare ale naturii sunt diverse combinații, χ^άσις, de elemente și sunt împărțite în patru clase: ființe anorganice, plante, animale și ființe raționale. Ceea ce ființele anorganice țin împreună este doar Zξ/ς, o proprietate de un anumit fel; ce

”) KhrVZ. la P.ut. Sf. ser. 3β· axiav δί χα&όλον àfat ovta δν-^ατίν йтiУ; ου*' fya. xţtât afflua*,

la plante, unitatea părților lor este menținută, există id ÿwcç, la animale - sufletul, ψυχή', în sfârșit, finalizarea acestei dezvoltări treptate este sufletul rațional, λογική ψυχή, care păstrează unitatea nu numai în om, dar şi în întreg universul. Sufletul rațional se găsește nu numai în oameni, ci și în stele; constând dintr-o substanță de foc sau pașnică, ele sunt ființe raționale și fericite, cea mai divină și cea mai înaltă parte a universului.

Sufletul uman, ca orice lucru real, este corporal. Ceea ce vine în contact cu corpul și este cu el, în interacțiune, nu poate fi o ființă necorporală. Și vedem că nu este altceva decât căldura vieții, de care depinde viața și mișcarea; mai mult, experiența arată că proprietățile mentale se transmit prin calea fizică a nașterii și de aceea trebuie să aibă un substrat corporal. Așa cum spiritul în general este o suflare de foc, tot așa și sufletul uman este un foc, sau o suflare caldă,

πνεύμα svi/eçpov, care se răspândește uniform prin corp și îl păstrează, așa cum sufletul lumii circulă în univers și ține. ea în unitate. Sufletul este unit cu sângele și se hrănește cu fumul său, άναϋυμίασις, ca stelele pe fumul pământului. Pentru noul embrion, o parte a sufletului, ψυγήξ μέμος καί ά/ιόσπασμα, este transferată în sămânță, din care se dezvoltă sufletul plantei în pântecele mamei, iar după naștere în lume, sufletul animalului. Sediul sufletului nu este în creier, ci în piept, din care se ridică nu numai respirația și căldura sângelui, ci și vocea, aceasta este o manifestare directă a gândirii. Diverse părți, μέ^η, ale sufletului diverg de la inimă, precum curenții de aer, prin anumite organe. Există opt părți ale sufletului: partea conducătoare sau rațiunea, ηγεμονικόν, διανοητικόν,
Biblioteca „Runivers”
am sentimente, άι&ή<τεις, ești entuziasmat, „πε$μ*τί#όι λόγοι, eu sunt capacitatea de a vorbi, τό φωνητικόν. Cu toate acestea, ηγεμονικόν este forța principală a sufletului, iar alte forțe sunt doar părțile sale, pe care le distribuie organelor; și prin urmare ηγεμονικόν este IDENTIC cu l, τό ¿γω sau personalitatea noastră.
Sufletele particulare aparțin sufletului lumii, ca părți ale unui întreg. Cu toate acestea, sufletul uman, nu numai ca toate celelalte forțe vii, este o parte și flux a forței universale de viață, dar în raționalitatea sa se află într-o relație specială asemănătoare cu Ființa divină. Din acest motiv, din cauza acestei relații cele mai strânse, nu se poate abate de la legea Ființei divine, de la necesitatea universală sau soarta; Sunt înșelat de cei care urmează ideea obișnuită a libertății ei ca o cauzalitate independentă de cursul general al lucrurilor, în timp ce chiar și acțiunile presupus aleatorii și arbitrare ale unei persoane apar cu necesitate din cauze ascunse. Nu trebuie, totuși, să credem că o persoană se poate descurca deja fără propria activitate; dimpotrivă, iar opa este o cauză contributivă în cursul destinului; este, de asemenea, nedrept să presupunem că dependența sufletului uman de legea universală distruge sensul acțiunilor și pune vina răului pe Dumnezeu; este necesar să se facă distincția între motivele decisive și cele care oferă doar un motiv; numai aceste ultime lucruri depind de soartă și de ierarhie.
4·) Epopee. Insulta. 1. 14. 6; ai ψνχαί βνναφαΐί »<? art avrai μά-
(M înainte de nal ¿ποοπάαμανα. — Senec. ep. 41. ρ. 119. Cunoaștem în duhurile noastre sedei. cine este nesigur, Dumnezeu locuiește.
Descrierea „Editorilor”
au avut, dimpotrivă, modei ^ proprietățile apei și morale ale unei persoane. Libertatea sufletului constă, în acel acord, συγκατά&εσις, pe care o dăm unor idei care ne determină voința și care, desigur, este arbitrară, în concordanță cu natura sufletului individual. Ideile născute în noi prin necesitatea exterioară a impresiilor nu ne obligă să fim de acord cu ele; dimpotrivă, vine din propria noastră natură și se bazează pe necesitatea interioară a entuziasmului tău. Este adevărat că natura și entuziasmul nostru ne sunt date de necesitatea unui destin universal; totuși, atunci dorim și acționăm în conformitate cu această emoție, la fel cum o gumă care se rostogolește de la înălțimea unui munte, după ce a primit prima lovitură din exterior, își continuă eforturile până atunci datorită gravitației și Formei sale. Astfel, libertatea este o lege internă, iar fiecare ființă individuală a primit această lege din natura universală. Dar fiind subordonată universalului, ființa individuală nu este pur pasivă în raport cu acesta; dimpotrivă, este în raport cu vzedm-dordi; și cu cât este mai perfectă, cu atât devine mai activă și poate chiar modifica întregul în

lanțul universal al cauzelor. Și cu cât este mai puțin imperfecțiunea unui suflet privat, cu atât are mai puțină activitate, independent r^b și lago, cu atât mai puțin poate evita soarta podelei: și iadul trebuie, la sfârșitul perioadei lumii căreia îi aparține, întoarce-te la prima mamă, mai mult decât atât, sufletele celor mai slabi vor trăi până la moarte trupurile unei vieți mai slabe și se poate ca doar sufletele puternice ale înțelepților să existe până la cea mai lungă perioadă de mirad. - Ce este rclrmr

suflet, care este sensul și esența înțelepciunii, spune Etica.

3. Etica.

Am văzut deja că înțelepciunea este străduința omului pentru o viață cea mai potrivită cu natura sa și că o astfel de viață, care se autodetermina rațional, este scopul său final și, prin urmare, binele său cel mai înalt, αγα&όν; în consecință, și invers, scopul cel mai înalt și cel mai înalt bine al omului constă numai în înțelepciune, sau viață în conformitate cu natura. În concordanță cu natura pentru fiecare ființă particulară nu poate fi decât ceea ce este în concordanță cu cursul general și cu legea lumii sau cu mintea universală a lumii și în special - pentru o ființă conștientă și rațională - numai ceea ce ia naștere. din chemarea acestei legi universale, dintr-o înţelegere rezonabilă. Prin urmare, indiferent cum exprimăm principiul de bază al vieții în conformitate cu natura, fie că spunem că o persoană trebuie să trăiască conform legii, ομολογονμένως ζην, sau — că trebuie să trăiască în conformitate cu natura, όμολογουμίνως τη φύσει ζην, și sub numele de natură - fie că înțelegem natura universală, κοινή φΰσις, fie umană, rațională, φύσις άν&^ωηίνη, λογική, - în orice caz, va rămâne gândul că viața individului se apropie de țelul său, din fericire, sau se abate de la ea, în măsura în care este de acord cu legile universale ale lumii și natura umană rațională, sau în ce fel este în contradicție cu ea. Dar autodeterminarea rațională a vieții, în conformitate cu ordinea universală a lumii, este o virtute; prin urmare, se poate spune din nou că numai virtutea este bună, că fericirea constă exclusiv în bine

muncitor, ca să nu fie bine în afara ei, nici în ea și pentru ea să nu fie rău; iar dacă, împreună cu Socrate, numim și bunătatea utilă, atunci trebuie spus că numai virtutea este utilă, ci, dimpotrivă, nimic nu este util unui vicios, pentru că pentru o ființă rațională, binele și răul nu constau. în ceea ce i se întâmplă, dar numai în activitatea sa. - Așa cum binele necondiționat este doar virtute, tot așa și răul necondiționat este doar viciu; toate celelalte lucruri, oricare ar fi influența lor asupra stării noastre, nu sunt nici bune, nici rele, ci aparțin numărului de obiecte indiferente, άδιάφορα, nici sănătatea, nici bogăția, nici sănătatea, nici viața însăși nu este bună; și invers, boala, sărăcia, dezonoarea și moartea nu sunt rele; atât acelea cât și alte stări sunt în sine lucruri indiferente, materiale care pot fi folosite atât pentru bine, cât și pentru rău. Dar cel mai mult merită să numim plăcere plăcere; este adevărat că un fel aparte de plăcere decurge din virtute, o dispoziție strălucitoare și veselă a spiritului, iar din viciu, neplăcere interioară; dar această plăcere interioară în sine nu este un scop, ci doar o consecință naturală, επιγέννημα, a virtuții și, deși poate fi atribuită bunurilor în sens larg, ea diferă esențial de plăcere, așa cum este înțeleasă de obicei.

Virtutea în sine poartă toate condițiile fericirii; ca pedeapsă a răului, tot așa răsplata bunătății este stabilită direct în proprietățile lor interne, în faptul că prima este contrară naturii, iar cea de-a doua este în concordanță cu aceasta; iar această autosuficiență a virtuții este atât de necondiționată încât fericirea pe care o aduce nu poate fi sporită prin continuarea ei.
·') Diog, Laert VП. 128. άντίφνη την i$tTr¡v nçòt Мыроviлv. I3*

O persoană poate fi doar vizuală, 9 prin urmare, fericită, atunci când se află „nu este imaginar în aer din” tot ceea ce este exterior, capabil să se determine pe sine - el însuși numai de la sine, în conformitate cu norma rezonabilă- rrdryu- Dar o astfel de independență față de exteriorul , un astfel de adpbzd * căruia i se lasă să crească autosustenabilitatea, ηά&η Pasiunea este mișcarea spiritului, care este propice rațiunii și naturii. excitația depășind măsura corespunzătoare (W). Toate patimile se bazează pe o judecată eronată, pe părerea sudică despre bine și rău51*. Deoarece, în pasiuni, autoreglementarea liberă este lăsată în seama arbitrarului impresiilor exterioare și un obstacol în calea vieții în conformitate cu natura rațională ar trebui să fie un idiot, atunci acestea trebuie suprimate complet pentru a purifica iunie-ul virtuții. Așadar, înțeleptul, du-te, că și virtuosul este lipsit de patimi - liber de patimi52).; nu le permite * să-și excite spiritul și nu se lasă ghidat de ei și de acțiunile lui; deși simte tristețe, nu o cunoaște cu răul și de aceea nu trăiește chinul de la lea; nu este purtat de mânie nici măcar pentru a trezi curaj și a birui nelegiuirea; dar pe de altă parte, oya nu are compasiune sau îngăduință; ceea ce, în general, nu ar recunoaște ca fiind rău, pe un ton în care să simpatizeze cu altul și când adevărul cere pedeapsă - sentimentele lui nu-l pot induce la iertare.
Considerat din partea pozitivă a oo- * **)
*') Diof. .Laëiit. VM 1|W. íw L ivrì rò saifit iumZt/yup^ ¿Üoyoí uaì naçà tpírnv uvtshr uirqoH í¡ fy/qì σίιανάζονρα,
') Plut. viri. mor. s, 3. apoi ffóOot "?>", Hoyar πατητόν ""I iui-â""tw A" țpa"X>;* xál 8íημα(>τ ημ(νηí ufjioiat νφοí^οτητα uai ξurao-μην lițura.
**) Ieșire. Tsegi. VIJ. li7 άηαφη .tirai tir οβφβν.

ținând, virtutea este trăirea sub legea universală a naturii și, din partea Formei, - osa este determinarea funinginei a apelor "la cererea minții: virtutea este o chestiune exclusiv rațională și chiar și osa în sine este se alt „Tro, ca npà” al unei minți care acționează liber. În general, virtutea conține două elemente”: teoretic și practic. Rădăcina și condiția oricărei acțiuni în conformitate cu rațiunea este cunoașterea corectă; are o virtute firească, sau una dobândită prin simplu exercițiu; virtutea în general este o știință, care poate fi învățată; Și totuși nu se limitează la un element teoretic; dimpotrivă, este o astfel de combinație de elemente ale teoreticului și al practicului, în care, deși acțiunea ei se bazează pe cunoașterea științifică, dar, dimpotrivă, această ignoranță își găsește scopul în diavolitatea morală - * într-un cuvânt, virtutea este o fortăreață bazată pe înțelegerea rațională. Principalul lucru în ea aparține laturii practice, iar cunoașterea este doar o condiție a activității, dar o condiție, desigur, indispensabilă.

Demnitatea morală a unei persoane nu depinde de simpla acțiune; este adevărat că virtutea se realizează întotdeauna la copii, totuși, esența ei nu se găsește în acțiune, ci doar în starea morală a spiritului, într-un anumit mod de a gândi și a simți; într-un mod timpuriu, dorințele rele sunt aceleași cu satisfacția reală. Fapta morală care decurge din această dispoziție a spiritului se numește χατόφ&ωμα, prin denumirea căreia se înțelege o astfel de acțiune, care, nu numai prin caracterul ei exterior, ci și din interior, este conformă cu datoria, ceea ce este o consecință. a legii morale, care yu spirit, ilzh

altfel - îndeplinirea perfectă a datoriei, νόμου πρόσταγμα, όιχαιοηράγημα, όυτάκτημα; κατόρθωμα diferă Hβ numai de αμάρτημα, de încălcarea îndatoririi, νόμου sta» γόρευμα, dar și de καθήκον, de simplă legalitate, de o îndeplinire imperfectă a datoriei, sau de un asemenea mod de acțiune, care, deși corespunde cu exteriorul. legea morală, ea nu este în sine necesară izvorăște din rațiunea și motivația morală. Numai κατόρθωμα este o chestiune de virtute și, prin urmare, lucrul esențial în ea, cu toată relația sa cu acțiunea practică, constă în voința însăși și în dispoziția morală a spiritului.
Cine posedă virtute, înțeleasă în acest sens, a cărui voință este îndreptată în conformitate cu rațiunea, este înțelept; iar cine îi lipsește o asemenea direcție a voinței este prost. Unde este virtute, acolo este totul; acolo unde lipsește cel puțin o parte din ea, ea nu există deloc, pentru că virtutea constă în starea de spirit a spiritului, în conformitate cu datoria morală; iar această dispoziție fie există în cineva, fie nu există. Și de aceea, între virtute și viciu nu există nimic al treilea, mijlocind, nu există trecere de la unul la altul și |. Virtutea este hotărât dispoziţia corectă a voinţei; de îndată ce voinţa în ceva se abate de la ea, ea încetează să mai fie virtuoasă. Prin urmare, nicio parte a virtuții nu poate fi separată de celelalte; unde există o singură virtute, trebuie să fie toate; în acelaşi fel şi profeţii sunt indisolubil legaţi; în cine există măcar un viciu, el este supus tuturor; și chiar și în fiecare faptă virtuoasă sunt toate virtuțile; ar trebui de asemenea
*') Stofe. I. lift, àffri-f íi Hai MaxÌat.òviìv tivni

a spune despre fiecare acţiune vicioasă54'. De aceea toți cei înțelepți sunt la fel de virtuoși și toți cei proști sunt vicioși fără deosebire; şi în consecinţă toţi oamenii sunt împărţiţi în două clase: înţelepţii şi neînţelepţii, sau proşti55); la înțelepți nu este loc pentru prostie, iar pentru cei proști nu există înțelepciune. Înțeleptul este liber de orice eroare și viciu; tot ce face este bun; toate virtuțile sunt combinate în ea; el are o viziune corectă asupra tuturor și nu are o părere falsă despre nimic sau, în general, doar o părere; dimpotrivă, cel prost nu poate face nimic bine, este supus tuturor viciilor, nu are nicio idee corectă despre nimic, este complet incult, violent, crud, ingrat etc. Numai cel înțelept este complet liber, pentru că numai el se hotărăște să facă. actioneaza singur.- tu insuti; numai el este frumos, pentru că numai virtutea este cu adevărat frumoasă; numai el este bogat, pentru că adevărata bogăție constă în absența nevoilor; numai cei înțelepți știu să asculte, dar numai ei știu să poruncească; în pentru că numai ei pot fi regi, comandanți, cârmaci etc. d.; sunt doar împodobiți, poeți, ghicitori și chiar preoți, pentru că numai ei au o înțelegere corectă a zeilor și închinarea lui Dumnezeu, iar

evlavia adevărată este posibilă în ei; dimpotrivă, toți proștii sunt cu siguranță fără Dumnezeu, nelegiuiți, dușmani ai zeilor; într-un cuvânt, înțeleptul este perfect necondiționat, hotărât fără patimi și nevoi, complet

54) Ibid. IL 150. the /¿r mian (¿çtTqv) Xhonta paiai &%ttv «al wp per mian iidattovta per Ttaoaç TtçaTTetv,

&s) Ibid. IL 198. geni de rivai necurati, barbatii de opon-dais cei de faulturi* si barbatii de oponaians pantos To (Uov fio&at rati arvtaii, M-ul de fouls raïc hachiais.

sьastiiiiiy „nu este inferior în fericire față de Zeitatea însăși; OT# diferă de isto numai prin timp565, care yai ntüjio nu mărește beatitudinea; dimpotrivă, cel neînțelept este necondiționat prost, nefericit și chiar nebun5T), pentru că nu are conștiință despre sine și nici despre ceea ce îl privește în cel mai apropiat mod.

Când o persoană înțelege legea universală a acțiunii, atunci, în afară de înțelepciune sau virtute, totul îi este indiferent; activități yui. Virochem, considerat ca un mijloc simplu, lucrurile indiferente Pot în acest etnoieipg au propriul lor sens; referindu-se la bunăstarea senzuală, au un fel de demnitate, dÇfa, le poruncesc să-și dorească în toate acele cazuri în care nu este cea mai mică alegere, ci să îndure; și invers, ceea ce este irațional pentru bunăstarea noastră senzuală, atunci, indiferent de îndatoririle cele mai înalte, are semnificația negativului, τοί απαξίαν ϊ'γοντα, și pe bună dreptate ar trebui evitat. Din acest punct de vedere, chiar și lucrurile indiferente pot fi împărțite în trei clase. Primului, să spunem că, deși din punct de vedere necondiționat nu este yang bun, yyyb, are un anumit fel de valoare în sine, în corespondența sa cu natura umană, sau doar ca un ajutor moral și în concordanță cu natura.

Senec. oferi. 1; hoaus ipse louipore Lavoogv a Beo differì. ■*'J Diog. Laert. VC. 124. xavtat τον* αφρονκί ftaíviefiaf Cif. parad. 4. Tuse. III. 5. 1.0.

ptìsotó· de viață, sau în ambele privințe. Dimpotrivă, în clasa a doua aparține tot ceea ce în sine - însămânțarea, sau în raport cu scopurile superioare, este contrar naturii și dăunător; în cele din urmă, a treia clasă este formată din acele lucruri și acțiuni care, chiar și în acest sens convențional, nu au nici demnitate, nici demnitate. Prima clasă de lucruri poate fi numită demnă de dorință, τιρορ/μ^-POF; a doua, demnă de respingere, ¿ποηςοηγμένον; ώροφον proprietăți și stări, cum ar fi, de exemplu, „abilități bune, avantaje parțial corporale, - frumusețe!, puterea, sănătatea și viața însăși, parțial în cele din urmă - binele exterior, - bogăția, onoarea, nașterea bună etc.; la demn de respingere - lucruri și stări opuse acestora; iar celor absolut indiferenti – tot ceea ce, datorită nesemnificației sale, nu poate stârni în noi nici dorință, nici dezgust.

Cu o asemenea privire asupra a ceea ce este demn de dorință și respingere, însuși conceptul de datorie primește o mai extinsă sens. Dacă binele ar fi singurul obiect permis al strădainței noastre, ar exista o singură datorie, realizarea acestui bine; dar de îndată ce lângă binele necondiționat există încă binecuvântări relative, care trebuie dorite, deși nu necondiționat, totuși, în toate acele cazuri când este posibil să le realizăm fără a prejudicia binele necondiționat, atunci volumul datoriei noastre este măsurate în aceeași măsură, iar obligația necondiționată, constând în cererea de acțiune

virtuoasă, primlyyayat, de asemenea, îndatoririle condiționate, care, spre deosebire de prima, au ca conținut asimilarea dorințelor tale demne și sustragerea de la

ce ar trebui evitat. În acest sens, toate îndatoririle noastre sunt împărțite în îndatoriri care au întotdeauna forța lor, și cele care o au numai în anumite cazuri58 ': primele sunt îndatoririle care sunt perfecte, lèketu, iar a doua sunt medii, μέσα, sau imperfecte.
Odată cu extinderea domeniului de aplicare a îndatoririlor noastre în viața practică, cerința de nepătimire, apatie este parțial modificată. Dacă, pe lângă binele necondiționat, mai există și ceva demn de dorință în lumea sensibilă, atunci patimile, această unire cu lumea senzuală, nu trebuie stârpite, precum au învățat cinicii, ci doar cucerite59); iar înțelepții pot simți, de exemplu. mâhnire, iar în anumite cazuri nu rămâne complet calm etc., pe de altă parte, -: când pasiunile sunt înfrânte, atunci un anumit fel de mișcare este încă potrivit în suflet, ἑυηά΄΄εκχι, sau dispoziții ale spiritului în conformitate cu patimile, se găsesc la înțelepți și numai în el numai; este bucuria, χαρ sau ridicarea rezonabilă a spiritului, spre deosebire de plăcere; prudență, èukotfieia sau evitare rezonabilă, spre deosebire de frică, și dorință, βόνλησις, sau dorință rezonabilă, spre deosebire de poftă.
*·) Diog. Laërt. VII. 1;.'9. t¿v »a&q»òvtu>v re μίν ¿ti ta ονκ αβί.
Sanee, scurt viaţă tu p. 65 să cucerească vopselele omului cu sloicienii, să plece cu cinicii.
eo) Senec. despre mânie I. 16, p. 2t. El va simți o mișcare ușoară și subtilă, căci, așa cum spunea Zenon, chiar și în mintea unui înțelept, chiar și atunci când rana a fost vindecată, nevăstuica rămâne.
Diog<Laërt. VII. 116, την μίν χοφάν tvavTiar paε в г eTvtu tt¡ η$ονη> ονσαν ενλογον l'naçoiv. την 3t ¿vlaftiav, τψ φόβψ, oveav ivio-γον ¿χχλισιν. .ttJ dt ίπι&νμία, ivavтIav φαοίν την βόνληοιν, Svoav ϊυλογον ορεζιν.

Cât de perfecte, curente și medii sau imperfecte au îndatoririle lor în viața individuală a subiectului. Prima dintre ele se rezumă la unul și același conținut, la împlinirea virtuții, pentru că virtutea este singura obligație necondiționată. Dar, deși virtutea, ca cunoaștere, este una, totuși, în atomul cunoașterii, în funcție de diferența dintre obiectele către care este îndreptată, se pot distinge patru modificări și, prin urmare, patru virtuți principale: prudența, φρόνησες sau cunoașterea lucrurile bune, rele și medii b între ele, òvtieiêçav, este adevărul, διχαεοσύνη, sau cunoașterea care învață să-și dea fiecăruia a lui în măsura cuvenită; curaj, μεγαλοψυχία, sau cunoaștere de ceea ce ar trebui sau nu trebuie să se teamă; și abstinența, έγχράτεια, sau capacitatea de a-și modera dorințele senzuale. Din aceste patru virtuți cardinale decurg toate celelalte virtuți particulare. — În ceea ce privește îndatoririle imperfectului, care se află la mijloc, nu se poate găsi un singur principiu din care s-ar deriva împărțirea lor. Întrucât îndatoririle imperfecte într-o împrejurare și la un moment dat au forță obligatorie, iar în alte împrejurări și în alt moment nu o au, atunci rămâne la latitudinea înțelepților să le determine în acest caz; și întrucât demnitatea unei acțiuni depinde numai de starea morală a spiritului, atunci în viața unui om înțelept, în anumite cazuri, sunt potrivite și astfel de acțiuni încât cei neînțelepți ar fi imoral, de

exemplu. minciuna, desfrânarea femeilor), mâncarea trupului omenesc, „νίίρωϊΐ́ίνων aaçxãv (Dîog. VII. 121) și T. Π.
*') Olog. Laërt. VU. 131, 33.

sa*
Omul este o creatură nu numai inschnshdu alnae, în și coenobitic. Deoarece demnitatea necondiționată aparține doar gândirii și dorinței raționale, atunci o persoană, ca minte individuală, trebuie să se bazeze în primul rând pe ea însăși, pe conștiința sa morală și să se facă independentă de tot ceea ce este exterior, iar investigatorul față de ceilalți oameni . Dar, pe de altă parte, pentru că numai gândirea și dorința rațională au un preț necondiționat, o persoană, nepierzându-și libertatea subiectivă, trebuie să trăiască în societate cu alți subiecți raționali și să-și subordoneze scopurile speciale obiectivelor și nevoilor sociale; pentru că gândeşte şi acţionează înţelegător numai atunci când acţiunea sa personală exprimă legea universală; iar această lege este aceeaşi pentru toate fiinţele raţionale. - Nevoia de un cămin pentru noi direct cu mintea însăși; pentru că „în mintea sa, o persoană se recunoaște ca parte a întregului și, în același timp, este conștientă de datoria sa - de a-și subordona interesul privat interesului întregului; dacă totul înrudit se implică reciproc, atunci în primul rând ființele raționale, deoarece sufletul rațional este același în toate ființele și din conștiința acestei unități urmează imediat dorința de comunitate între anumite ființe raționale; sau, altfel spus, în timp ce orice altceva în lume există pentru ființe raționale, ele înșiși există unele pentru altele; în consecinţă comunitatea lor este, prin mediere, o poruncă a naturii; - nu avem datoria de adevăr față de atitudinea față de alte animale, ca ființe, prea diferite de noi, ci față de a noastră
') IiШЧ 149. ftqiì* "Amy ήρίν Iіжашг nțis t" "ΛΖβ ζΰ́β, 3t¿ tij" ανομοιότητα,

Λ®
mim, pentru că noi înșine albastru nu putem greși, „§ihe7v\ datoria noastră de dreptate se aplică numai altor oameni și zei; și în consecință însăși această datorie presupune comunitatea noastră cu alți oameni și cu zeii.
Comunitatea în care au loc în mod natural cele mai inteligente ființe, în primul rând, este printre cei care își plantează în mod clar natura și scopul rațional, adică printre cei înțelepți. Toți cei înțelepți devin virtuoși și numai unii dintre ei sunt legați de prietenie, pentru că sunt de acord între ei în viziunea lor despre distanță și toți iubesc virtutea în celălalt; prin urmare, cele două acțiuni ale înțelepților servesc pentru binele tuturor celorlalți; dacă un înțelept mută oriunde măcar un fal-dak, acesta este doleaio pentru el înțelept în lumea mică (Plut, p. nu 22, 2), sau altfel, înțeleptul este la fel de folositor divinității (întregul totul).) ca zeitatea este pentru el w >. Și nu numai prietenia leagă înțelepții de societate; el nu se sustrage, dacă nu există obstacole în acest sens, și de la participarea la treburile statului; participând la ele, el promovează binele și ridică bariere răului; intră în furie, împarte copii și prezintă societății umane un exemplu de viață de familie slăbită! Dar în dezlegarea sa, el ar fi strict; pentru că nu aveam compasiune, nici favoruri861.
в1) <PÌUt adv. Stoic. 35, p
„în Лыvа, ivras înțelepți”

b5) Diog. Laerl. Vif. 121. nolirtvta&ai fas* the oofon daca nu t* мМц., «ы ya? fWHíZar àpífav, nal ip ¿^6tin hae^o^misan* val gamesvi,n
·<) Ibid. 123, ¿liimonai Tt nygnominnv fyttv mì8*nI

Înțeleptul este limitat și de societatea căreia îi aparține: este cetățean al lumii întregi (cosmopolit). Dacă societatea umană în general se bazează numai pe unitatea rațiunii în indivizi, atunci nu există niciun motiv să limiteze societatea la un singur popor sau să recunoască în sine o afinitate mai mare cu unul decât cu altul; toți oamenii, indiferent de ceea ce au făcut din ei înșiși, sunt apropiați unul de celălalt, pentru că oricum participă la rațiune, toți sunt frați, ca copiii unui singur tată comun, Dumnezeu . Și, prin urmare, toți constituie o singură societate: o singură minte este legea generală pentru toți; dar cei care sunt sub aceeași lege sunt membri ai aceluiași stat; cel puțin înțeleptul plasează această stare vastă, universală, mult mai sus decât societatea limitată în care l-a plasat accidentul nașterii sale.
Dar nici aici sarcina morală a omului nu se termină. Aceeași minte care este în oameni, domin întregul univers; de aceea, omul este, de asemenea, obligat să se supună rațiunii universale și cursului universal al lucrurilor, pe care El le guvernează. Dacă totul particular în lume este doar rezultatul unei legături universale de cauze și efecte, doar împlinirea unei legi universale, atunci în raport cu această necesitate necondiționată, sau soartă, nu mai rămâne nimic pentru noi decât supunerea necondiționată, care, totuși, nu ar trebui să ne considerăm o victimă, când această lege nu este altceva decât mintea universală. Subjugandu-ti vointa
"') M. Aurel. IV. 4. эл то votyw имин aowor, «мй ¿ cuvinte ««#* sau ло/^мо/ tapsv xowqç' í* aceasta, iar prefecturile comune' h tóvTO, ttolita/ «<-pw' ¿i tonto, Ș koamos ooanii jroArf asa

voința generalului, a înțelepților onorează astfel Divinitatea; deoarece chiar prin această supunere el exprimă convingerea că ceea ce dorește voința divină este mai bun decât ceea ce dorește el însuși; cei înțelepți știu că totul trebuie să se întâmple întotdeauna după dictaturile destinului și că este privilegiul ființelor raționale să-l urmeze voluntar; in cele din urma. el știe că există o singură cale către libertate și fericire: să nu dorești altceva, decât ceea ce se presupune în natura lucrurilor și ceea ce se întâmplă de la sine și fără voia noastră. — Cu toate acestea, această supunere față de soartă poate fi transformată într-o rezistență activă la ea, atunci când o persoană se află într-o astfel de relație care o obligă să îndure ceva nedemn. Iar înțeleptul poate fi pus de soartă într-o poziție insuportabilă pentru el; și într-un astfel de caz, sinuciderea este permisă pentru el.Aceasta este expresia cea mai înaltă a independenței înțeleptului față de tot ce este exterior, culmea luptei sale cu soarta; totuși, această garanție a independenței trebuie protejată numai în caz de nevoie; iar un astfel de caz nu trebuie presupus în ceea ce face o persoană cu adevărat nefericită, în viciul moral sau în prostie; prin urmare, nici moartea nu poate elibera o persoană de ele; un motiv suficient pentru ca o persoană să-și ia viața este doar astfel de circumstanțe, independente de voința sa, când rămânerea în ele nu mai poate fi demnă de dorința sa. Dar toate aceste lucruri aparțin celor indiferenți din punct de vedere moral, precum viața și moartea

însăși și ca tot ceea ce este exterior. Prin urmare, când vine vorba de problema vieții și a morții, nu este vorba de necondiționat
β·) Diog. Laert. VII. 130. ¿υλόγωι τί φαοιν ίξάζιιν èavτòν τοΰ βίαν

bine, în tayado în alegerea între două mravstroddo. lucruri impersonale, dintre care unul, și anume viața, este doar până atunci onorat mai mult „moartea, atâta timp cât sunt condiții esențiale pentru viață, în conformitate cu regele.
În Filosofia stoică, înainte de „“ni se prezintă atenției predominanța elementului practicabil asupra celui teoretic: atunci Platon și Aristotel au considerat cunoașterea ca fiind o supraestimare a“ acestei activități spirituale și au văzut în ea scopul final. cunoașterea este doar un mijloc pentru o activitate conformă cu rațiunea: necondiționat de neiubit și demn de dorință este doar virtutea, dar cunoașterea este necesară doar pentru că fără un concept puternic, neapariția virtuții este imposibilă. De aceea, după concepţia lor, Dialectvda şi Fdonka ne pregătesc doar pentru înţelepciune; esența lui „eu” este expusă în Etică. Etica în rândul stoicilor este cea mai importantă, partea principală a Filosofiei, deoarece ideile morale nu sunt derivate din urechea teoretică a Fizicii, ci, dimpotrivă, învățarea teoretică este o consecință a unei concepții morale. Și de fapt, dintre cele două trăsături distinctive ale Fizicii - vdmd-ul ei material și panteismul, nici una, nici alta nu pot fi o sursă a învățăturii morale a stoicilor. Dacă viziunea lor de un singur geriad-theodoe ar fi fost prima, iar cealaltă de doi ani ar fi fost a doua, atunci aceasta din urmă ar fi fost doar eudemonism; prin urmare, wro eudemonismul este un venit natural al materialismului: dar stoicii, în ciuda Fizicii lor materialiste, au o senzualitate strictă moralizantă, suprimatoare, iar aceasta ar putea veni doar din faptul că moralitatea lor, .nr-

w
zzddsimo ot vkh ushritedaci) miradozedadni#, SH0P> <W propriul început în sine. Buddha, stoicul citat de fundamentul Eticii, într-un asemenea caz, cel puţin op? trebuie să fii destul de WW și strict, tot W, QÍW^Qi în loc de tnvd-ul ei mândru și sever, ea ar exprima mai degrabă atât în caracterul răbdării, cât și în partea divină a cotei lui Dumnezeu - domnul sadie îndemnând nu în Dredstatslerizd panteistă, ci în propria sa viziune morală, care, prin urmare, însăși speculația în sistemul stoic nu este un fundament, ci T«MBSP o reprezentare auxiliară, t Das și relația interioară a eticii stoice cu alte părți ale acelei. Filozofiile, în fizica lor, stoicii subordonează fiY-ul lumii minții conducătoare, pentru că ce este în neregulă? Viața de seară dreptul de dominație necondiționată a regelui iadului radumrm; independența ființelor private este respectată de ceilalți în perspectiva vieții în ansamblu, deoarece nici într-o viziune practică asupra lumii nu dau nicio semnificație intereselor private, specifice. În dialectică, ei cer cunoștințe de la concepte, deoarece numai activității raționale, cu greu înțelegerii raționale, i s-a dat înțelegerea adevărului. Sistemul lor într-o viziune teoretică asupra lumii este panteist în W HIe, deoarece chiar dând unul practic, el oferă singura bază sigură în subordonarea acestei activități unei legi universale, o circumvenție obiectivă NO *; Tatăl este o doctrină materialistă, deoarece spiritul și-a realizat superioritatea asupra naturii numai în scopul activității morale. În felul acesta, stoicul Fn-zckd, în conținutul și înțelesul său, este cu totul prostesc
H.W.U _

Etica este un filon, iar dacă, cu toate acestea, este necesară în sistemul stoic, este doar pentru că principiul moralității sale subordonează activitatea umană legii naturii.
Această predominanță a Eticii asupra altor părți ale Filosofiei dezvăluie în stoicism o astfel de Formă a Conștiinței Filosofice, în care interesul gândirii în general este îndreptat de la obiect și cunoașterea lui către subiect. Nici obiectul exterior, nici obiectul pur al gândirii, nici natura, nici lumea conceptelor metafizice nu au vreun interes independent pentru stoici; dimpotrivă, problema ultimului scop al activității subiective și condițiile de realizare a acestuia este adusă în prim-plan, iar întreaga investigație filozofică se reduce în final la aceeași întrebare. Filosofia stoică deja prin această relație a părților sale principale arată clar că caracterul ei esențial este subiectivitatea; dar aceeași trăsătură se regăsește și în dezvoltarea ulterioară a conținutului său. Etica stoică nu este altceva decât îndumnezeirea subiectivității, afirmată pe sine și satisfacția necondiționată cu viața proprie, în conformitate cu rațiunea; Idealul ei este înțeleptul care nu are nevoie de nicio binecuvântare exterioară și nu este atins de niciun rău exterior, care, în mulțumirea lui de sine, poate chiar și fără societatea umană. Dialectica, în studiul său al Formelor gândirii și cuvântului, oferă un ghid al metodelor științifice, dar se ocupă doar de tehnica gândirii și de educația dialectică a subiectului, și nu de înțelegerea științifică a gândirii în sine; mai departe, ea ia în considerare problema semnelor de adevăr, întrebare care aparține deja în sine aprofundării subiective și care, în doctrina logică

tremurând în întregime din motive subiective. În fine, Fizica, în ciuda Fatalismului său panteist, nu este străină de spiritul subiectivității, deoarece în teleologia stoică, pentru interes subiectiv, cercetarea în sensul său propriu, Fizicul, este eliminată: omul este scopul naturii, centrul. în jurul căruia totul se mișcă; nu esența naturii în sine, ci relația ei cu omul și acțiunea sa este subiectul principal al cercetării naturale.
În Filosofia stoică, nu mai găsim acea productivitate complet originală, bogată a conștiinței filozofatoare, pe care am văzut-o în învățăturile filozofice anterioare ale Greciei. Stoicii împrumutaseră deja multe de la predecesorii lor. Ei înșiși produc rădăcina arborelui lor filozofic direct din Antisthenes și indirect de la Socrate. Gândurile despre satisfacția de sine a binelui, despre împărțirea tuturor pentru bine, rău și lucruri sunt indiferente, - reprezentarea ideală a înțeleptului, abstractul perfect din introducerea recunoașterii de sine filozofice și zdrobirea voinței morale, - noutatea-noutatea, , cu excepția unor detalii de Etică, recunoașterea filozofică și religioasă a unui singur Dumnezeu, în contrast cu mulți zei ai poporului; de la Socrate și Cinicii au împrumutat prevederi despre identitatea virtuții și cunoașterea, despre unitatea virtuții și posibilitatea de a o învăța; Socrate are o perspectivă generală teleologică, credință în Providență și coincidența dintre util și bine. Dar cât de mare, cu toate acestea, diferența dintre filozofia stoică și cinică se dezvăluie deja când comparăm necesitatea și demnitatea cunoașterii logice din învățăturile stoicilor cu prevederile lui Antisthenes, străine celei științifice.

harsherl, negând legătura vodcă a dezvoltărilor - când comparăm forma logică dezvoltată a sistemului stoic cu substanța brută a gândirii Kvdtschesky - metafizică extinsă și știință extinsă a școlii Chrysinian cu neglijarea ciică a tuturor cercetărilor teoretice; deja această diferență între unul și celălalt shkoda ar trebui să ne convingă că stoicismul se afirmă în cinism numai prin miezul său, dar că nu poate fi explicat prin ele doar prin el însuși. Stoicii au o morală. perspectiva este mult mai largă decât cea a cinicilor: înțeleptul stoic își determină activitatea în conformitate cu principiile, în concordanță cu înțelegerea naturii și a legii lumii; iar Cinicul, cu toată cerința de a baza virtutea pe cunoaștere, fără a dobândi această cunoaștere printr-un studiu științific al subiectului, se limitează de fapt la contemplarea propriei conștiințe imediate de sine, la empirismul practic al simțului uman comun . Însăși subiectivitatea cinismului și a stoicismului sunt diferite: aici subiectivitatea este gândire educată științific, mediată de un obiect, extinsă la o universalitate reală și satisfăcută necondiționat de ea însăși și de influența sa practică; și acolo este gândirea abstractă de obiect, limitată de universalitatea formală a gândirii de sine, rămânând într-o formă naturală grosieră. Prin urmare, subiectivitatea școlii cinice în etica însăși este incomparabil mai grosolană decât în cea stoică; Morala stoică dă bunurilor exterioare și sensibile o valoare, dar cel puțin una relativă, în timp ce morala cinică nu le lasă nimic; prima leagă individul de societatea umană, în timp ce cea din urmă îl izolează; primul acceptă cosmododithyem în sens pozitiv, ca o consecință a singurului

„tBâ o persoană ôo cu toate celelalte r-azuMyVyyy sushtiyy, fcO-urmărind „Numai în sens negativ, Шъ rayodu-ttìie Hъ Patriei și patriei; primul, din cauza motivului zhYYaeъo to-zShiya 0 ¿conexiuni ale oamenilor cu întregul univers), jumătate OTtìfe-Shoi PaiTeisTychesKy^-religios; iar ultima „eliberare a înțelepților de prejudecățile religioase, poartă YA cèfo pentru a înșela voliodumsiya. Modul stoic de a gândi, în trei privințe, a păstrat într-o mai mare puritate spiritul originar al Filosofiei neocratice decât cinismul; CU toate acestea, Oy a ocolit-o în două privințe; cu un singur Sh-rony, stoicismul a primit o formă sistematică și rYaSpi-reyye, mai ales în fizică, care Socrate mai nou decât Yeiskal; Pe de altă parte, interesul teoretic al lui Socrate, deși el însuși și-a limitat Filosofia la Etică, mai mult și mai puternic decât stoicii. Rack-urile, oricât de mare ar fi volumul de cunoștințe, furnizează totuși această cunoaștere în al doilea rând, ca o condiție, deși indispensabilă, pentru activitatea minții sale; A minți, deși El a limitat cunoștințele la domeniul vieții și activității Chelba-vecheskay, totuși, el vede Și nu este propriul său scop adevărat, iar Acțiunea morală este doar o consecință necesară a cunoașterii adevărate.
Stoicii îi datorează lui Heraclit conținutul Fizicii lor; aproape că nu există o singură trăsătură în învăţături pe care să nu înveţe singuri. 0gbn ily eter, ca hieriomateria, unitatea feei cu mintea universală, legea lumii, soarta, zeitatea ily, curgerea tuturor lucrurilor, transformarea postSyyoe a Primelor Materie în elemente și elementele în materie nervoasă , Alternarea corectă a imaginii lumii Ovania și incinerarea, unitatea și eternitatea universului, descrierea

Sufletului, cât de înflăcărată Respirația, stăpânirea necondiționată a legii universale asupra a tot ceea ce este privat, aceasta ȘI NЉOTOR

Filosofia stoică, împrumutată de la Heraclit, arată suficient cât de mult îi datorează gânditorului efesean. Și totuși, stoicii în fizică însuși îl urmăresc doar parțial pe Heraclit și chiar și gândurile lui Heraclit primesc adesea un sens diferit, schimbat în compoziția învățăturii lor. Nu numai în termeni formali, doctrina stoică a naturii este mult mai dezvoltată, iar în conținutul ei este mult mai bogată decât Heraclit, dar întreaga viziune asupra lumii a stoicilor și a lui Heraclit nu este atât de identică pe cât s-ar putea crede la prima vedere. Heraclit se oprește la fluxul neîntrerupt al tuturor lucrurilor și respinge necondiționat orice ființă permanentă; iar stoicii nu numai că consideră materia primară ca bază a întregului univers, care, cu toate transformările în diverse Forme, rămâne, totuși, în mod constant, ca un substrat universal, ci consideră și substanțele private ca pe ceva ce rămâne trupesc; dar de substanță ei disting apoi principiul activ, Rațiune sau Divinitate, dacă nu în esență, atunci în concept, și rețin această diferență și în anumite lucruri, ca diferență de substrat și de calități. Și prin aceasta au reușit, cu mult mai multă certitudine decât Heraclit, să indice în lume prezența Rațiunii, în contrast cu forța care acționează orbește a naturii; şi de aceea, în timp ce Heraclit, din câte ştim, s-a limitat la o consideraţie fizică a naturii, o descriere a proceselor naturale şi meteorologice, Fizica stoică capătă un caracter teleologic şi îşi găseşte scopul în a reduce întreaga ordine mondială la om. Pe această bază, și ideea comună ambelor a Minții atotcontrolatoare, sau a legii universale, nu are exact același conținut pentru ei: Heraclit vede această Minte în primul rând și în principal în același fel.

o succesiune măsurată de fenomene naturale, în regula axei curgerii, prin care, pentru fiecare fenomen anume, locul, volumul și continuarea lui în ansamblu sunt determinate, în general, neschimbabilitatea legăturii naturii; Stoicii, dovedind existența lui Dumnezeu și stăpânirea Providenței, nu exclud nici aceste aspecte, ei consideră că teleologia, oportunitatea ordinii mondiale, este forța principală. Prin urmare, Mintea care guvernează lumea la Heraclit este mai mult ca o forță a naturii, iar la stoici - ca o înțelegere care determină scopuri; în primul caz, natura este cea mai înaltă, subiectul unui interes independent și necondiționat și, prin urmare, Ființa necondiționată nu este a mea, ci o forță care formează lumea; acestea din urmă - ei consideră natura în raport cu omul, ca un mijloc pentru bunăstarea și activitatea acestuia; prin urmare, zeitatea lor acționează în natură nu doar ca o forță a naturii, ci de fapt ca un principiu care pregătește natura pentru o locuință și o unealtă pentru om; cel mai înalt concept al sistemului heraclitean este conceptul de natură sau soartă; Stoicul, deși și-a asimilat și acest concept, l-a transformat în același timp în cea mai înaltă idee a Providenței.
O astfel de transformare a fizicii heraclitee în rândul stoicilor s-a datorat în primul rând influenței filozofiei aristotelice. fòt aparține ideii de materie fără calitate și diferenței dintre începutul materialului și cel educațional; are, de asemenea, o viziune teleologică asupra lumii, care în ea este mai pe deplin aplicată științelor naturii decât în orice alt sistem și pe care stoicii au

exprimat-o în conceptul de putere a naturii, care formează totul conform scopurilor sale, în idei despre creator. foc și principii asemănătoare semințelor, λό γοι σ/ ΐ6ξ>μαιικόι. Chiar și astfel de concepte ale stoicilor, în care contrazic parțial învățăturile lui Aristotel,

se învecinează *, unit, η la același la „maiyu: deci oraeprayte vM amintirea ambelor amrѢ, capac un corp special, excelent op ©“shmak i * la elemente, ko la chiar dsh este optează pentru yodi ymoymg al incendiu de constructii; așa veripatetache-ayayum a învățăturilor despre originea sufletului rațional să se întoarcă înapoi „tradiția hoedică, care decurge și din Dispoziția arietete-stânga, încât embrionul sufletului dătător de viață al paznicului în aer cald (πνεύμα, ca la Stopov), legea este theine in seiyauni. Chiar și cea mai mare abatere de la Aristotel, transformând sufletul omenesc și gândirea divină în trup, putea să iasă din propria sa învățătură; Aristotel suprapune evantaiul, corpul divin, stelele formate din el, ca ființe divine și fericite, coboară forțele care acționează și motrice ale jocului trupurilor cerești pe pământ, caut embrionul sufletelor și energia. de substanțe; prin urmare, alții, urmând exemplul parțial adepților săi înșiși, ar putea deriva idei materialiste, mai degrabă că este dificil de pompat în filosofia aristotelică, cum mintea lumească, fiind ea însăși necorporală, atinge lumea corporală și o înconjoară și cum în cea umană . spiritul există un personal unitatea vieții cu trinitatea pro-jeo-judecății minții. Și mai direct, teoria lui Aristotel despre originea reprezentărilor și conceptelor pregătite pentru cea stoică.Stdyakii nu aveau aproape nimic altceva de făcut aici, dar pentru a fi de acord cu punctul lor de vedere, armata avea să lase ceea ce bătrânii lor aflaseră despre inițial. și yaotana constantă în demnitatea minții Ѣ. În Foravilul lor formal, stoicii și-au continuat munca pe baza logicii aristotelice, dar înseși adăugările la aceasta aparțin mai mult Gramaticei decât Loganului în propriul său sens. Doctrina peripatetică a avut cea mai mică influență materială asupra Eticii.

au
Stoikov; mai degrabă, aici se dezvăluie influenţa platonismului - un omb în afirmarea virtuţii prin rang, într-o relativă „desconsiderare a binecuvântărilor exterioare, în abaterile de la sentimente, într-un idealism moral superior şi pur.

În ciuda conținutului aparent eterogen al învățăturii lor, stoicii au fost primii care au informat Filosofia despre o Formă sistematică, Zenon nu numai că a distins separat și definitiv părțile Filosofiei - Dialectică, Fizică și Etică, dar le-a și scos din același concept general. a Filosofiei, ca aspirație la înțelepciune. De aceea, toate părţile filosofiei la stoici constituie un singur organism viu, la a cărui constituire, formal, Crisip a contribuit cel mai mult, sub influenţa, desigur, a peripatetismului. Crai Stoicii au indicat această legătură vie a tuturor părților relatării lor *, comparați ik cu părți ale unui copac viu: Dialectica, spuneau ei, este rădăcina, Fizica este trunchiul cu ramurile sale, iar Etica este floarea și fructul. (Diog. Laërt. Vil. 40). Este adevărat că învățătura stoicilor cade uneori în contradicții, iar „aceste contradicții se explică prin carenterolul special al întregii lor învățături și, s-ar putea spune, sunt netezite de direcția generală a gândirii, astfel încât stoicismul, mototolit ca

un întreg, este un sistem foarte consistent și reflectorizant intern; este necesar doar să se caute punctul de legătură, nu în orice formulă dogmatică separată, ci în combinația de diverse elemen-neg caracteristice stoicismului, și tocmai teoretice și practice.
în dialectica stoicilor lor, ei au fost și primii care au transformat criteriul adevărului în η, sau în semne, dar prin care ar fi posibil să distingem adevăratul din ideile noastre de fals. VnrFchem, încorporat. despre criterii, - așa cum ar trebui să fie

o înțepătură de așteptat de la prima încercare, - hotărâtă de Stoyakami prea unilateral, tocmai subiectiv; iar în subiectul însuși au limitat criteriul la una dintre manifestările spiritului, convingerea subiectivă a înțelegerii. Ei căutau semne de adevăr nu în raport cu reprezentările la obiect, deci nu în conținut, ci doar în forma subiectivă a reprezentărilor. Aceste concepte sunt adevărate, predau ele, care provin din observarea corectă, iar observarea este corectă atunci când corespunde realității; dar cum trebuie cunoscută această corespondență? Desigur, după conținutul observațiilor sau conceptelor, pentru că mai există o singură întrebare despre conținutul lor; în consecinţă numai prin Forma în care apar conştiinţei, ci prin forţa convingerii cu care sunt însoţite. Prin urmare, întreaga decizie despre adevărul reprezentărilor devine ceva pur subiectiv; pentru ei, dacă căutau din nou un criteriu obiectiv, atunci cădeau doar într-un cerc (circuii"), numind φαντασίαν καταληπτικήν o astfel de reprezentare care corespunde realității și reală cea care ne reprezintă φαντασία κατα λη-
În orice caz,ήπ puterea convingerii (καταληπτικόν) pentru stoici este ultimul și singurul criteriu: aceeași încredere interioară, pe care stoicii au recunoscut-o ca fiind cea mai înaltă sarcină practică pentru o persoană, ar trebui să fie o garanție pentru el și în adevărul ideilor sale. . - În ciuda acestor studii asupra criteriului adevărului, încrederea gândirii în sine — ea însăși, evident, nu este încă supusă niciunei îndoieli în rândul stoicilor, iar Filosofia lor, în Forma ei, este dogmatism; pentru că aceste investigații nu trec într-o critică reală a facultății de cunoaștere, la fel ca; dar în conţinutul ei, Filosofia stoică este dogmatism moral, deoarece

Dar activitatea morală a unei persoane este în tot punctul în care se reduce toată viziunea sa asupra lumii, în care o persoană se găsește pe deplin satisfăcută și pe a cărei descriere, prin urmare, se liniștește Investigația Filosofică.
În fizica stoicilor, în primul rând, ne apare propoziția că ceea ce există cu adevărat este numai corporal; se întreabă: cum au ajuns la acest materialism? S-ar putea produce din teoria lor senzaționalistă a cunoașterii; cu un asemenea drept însă se poate spune, și invers, că senzaționalismul lor este o consecință a materialismului lor, că ei produc întreaga materie a reprezentărilor din observație, pentru că în afara existenței corporale nu recunosc nimic esențial. Între timp, adevărata bază a materialismului stoicilor se explică prin direcția predominantă a întregii lor filozofii; această temelie se pune acolo unde se află centrul sistemului lor în general, în caracterul practic al Filosofiei lor. În primul rând și cei mai devotați interesului practic, ei s-au stabilit în concepția lor teoretică asupra acelei concepții despre reprezentarea obișnuită, care nu cunoaște altă realitate decât ființa corporală observabilă senzual; la Fizică, au

căutat în primul rând un fundament de încredere pentru activitatea umană, au căutat științe pentru viață în acord cu natura69>; dar în realitate suntem confruntați direct și empiric cu obiectul, suntem forțați să recunoaștem în el, fără circumferință, realitatea lui senzuală, așa cum este în fața noastră, și nu

·') Plut, Stoic, Ger. 10, Ipiatemin în homologonminoi bioiso-mi&a} кикъ горовитьъ Hrпеиойъ,

întunericul timpului somyaimtsya to vei; aici a tradat-o pe dvp-o cheama practic la noi, actionand pe casta > si actiunea corecta de la noi; iar subiectul mediu și obiectul acțiunii atoro sunt întotdeauna aceleași corpuri; însăși piemie per suflet a unei persoane ni se pare a fi mai degrabă trupească (în odouri, gesturi și er.); acțiunile necorporale nu apar în experiența noastră. Tocmai acest punct de aryaia a fost pe care stoicii l-au adoptat pentru mine: corporalitatea a tot ceea ce este real este cu ei o presupunere necondiționată, care nu necesită alte argumente; si de indata ce Ota cauta un semn al realitatii, atunci li se prezenta chiar in acele proprietati cu care exteriorul se tradeaza constiintei imediate, si anume in actiune sau suferinta; și ca un astfel de semn al tuturor-NOI este corpul, acei stoici, cu viziunea lor practică unilaterală, nu s-au ridicat deasupra acestui dat imediat și au recunoscut lumea corporală ca fiind singura reală.

Această vocație a corporalității în tot ceea ce există i-a condus pe stoici la dificultăți importante. Deja Aristotel nu putea explica cum numai universalul poate fi subiectul științei, când numai ființa particulară este realul originar, substanțial; între timp, stoicii, recunoscând ființa corporală ca singura realitate, nu au putut decât să submineze adevărul conceptelor universale. Ceea ce este adevărat în imaginația noastră, dar în învățătura lor, este ceea ce corespunde realității; realitatea aparține numai ființei corporale, iar ființa corporală este numai lucruri umane; de aceea stoicii au fost obligaţi să declare ideile ca reprezentări fără obiecte w|.

”) Plut, plac. phil. I. IO, ét ¿w<> Z^vuvnt JSvoYìtoì &νσήματα téça tàc ifácrt l'cpaœw. ;

După aceasta, este greu de văzut cum conceptele generale ar trebui să ne ofere în continuare cunoștințe adevărate. - O altă dificultate Întrucât proprietățile lucrurilor sunt corpuri, stoicii au fost nevoiți să respingă impenetrabilitatea corpurilor și să accepte consecința ciudată că un corp poate primi altul în sine în așa fel încât acesta din urmă să pătrundă nu numai în golurile goale ale corpului. în primul rând, dar și în toate părțile sale. Totuși, posibilitatea unei astfel de întrepătrunderi perfecte a corpurilor a fost o chestiune de dispută pentru stoicii înșiși, după cum mărturisește Plutarh (Comm. not. 37) și alții.

Recunoscând ca realitate doar corpul, care există ca o pluralitate de lucruri separate, stoicii nu s-au oprit, însă, la pluralitatea cauzelor materiale; conform principiului lor moral, cerând subordonarea necondiționată a tot ceea ce anume sub legea universală, au acceptat și unitatea necondiționată a tuturor ființelor ca presupunere metafizică, au redus tot ce există la o singură substanță, la materia primordială. Dar, întrucât totul real, și în consecință și materia întâi, are două calități esențiale, acțiunea și suferința, ei au distins deja două

laturi în prima materie, pasiva sau pur materială și cea activă sau divină, care, totuși, există inseparabil, astfel încât nu există nicio diferență esențială între Dumnezeu și materia primordială. Și în acest fel, stoicii au adus ființa divină și ființa mondială într-o relație imanentă, conform căreia ambele ființe există nu una în afara și sub cealaltă, ci una în cealaltă: totul este pur - material și ființa mondială este pătrunsă. de zeitate, ca prin toată suflarea care trece, ηνευμα, și tot ce are un suflet dătător de viață, pe de altă parte, divinul, încă nedescoperit de lume, nu mai este străin de ma

terii, este în sine și în sine să zidească un foc limpede, πυρ τεχνικόν, mintea asemănătoare semințelor, λόγος σπερματικός. Odată cu aceasta, opoziția dintre Formă și substanță, care stă la baza Filosofiei aristotelice, este adusă de stoici la identitatea sa necondiționată; deoarece Forma însăși este recunoscută ca ceva material, spiritul ca materie. Recunoașterea unei legături inseparabile, vii, între Dumnezeu și lume, Forma și materie, > ar fi cea mai sublimă viziune metafizică, dacă nu ar fi condiționată de materialism, sau mai degrabă, dacă nu s-ar încadra în acea viziune greacă inițială despre lume, care a unit spiritualul și materialul, peste care conștiința filozofatoare a început să se înalțe cu Anaxagoras și într-adevăr să se înalțe cu Aristotel și mai mult cu Platon.
Așa cum stoicii au dezvoltat Metafizica din principiul practic al stăpânirii necondiționate a rațiunii, care reducea opoziția spiritului și materiei la unitatea forței și materiei, tot așa din același principiu a luat naștere de la ei și antropologia, care a respins orice pluralitate de forțe active. și a produs toate funcțiile vitale din ființa rațională a omului. Dar, așa cum acolo monismul era posibil numai sub condiția materialismului, tot așa și aici unitatea esenței umane nu putea fi explicată decât prin presupunerea că însuși sufletul este corporal. Din același principiu moral despre subordonarea necondiționată a tot ceea ce este particular față de legea universală a venit doctrina stoică a liberului arbitru, care se rezumă în cele din urmă la determinism și doctrina prea șubredă a nemuririi sufletului. Atât determinismul, cât și negarea nemuririi în sensul propriu, considerate în sine, ar putea părea ciudate într-un astfel de sistem, care se distinge printr-un caracter strict moral.

guvern; și între aceste puncte se află legătura ei cu Etica stoică: ambele propoziții la stoici, precum și în timpurile moderne la Spinoza și Schleier-macher, cu necesitatea logică decurgând din principiul lor moral de bază, conform căruia individul este doar un organ lege universală, doar un moment în întreaga compoziție a universului. Fizicii stoicilor i se poate atribui viziunea lor asupra religiei poporului. Ei nu au împărtășit oamenilor tradițiile sale mieologice și ideile antropomorfe; cu toate acestea, ei nu au respins fără echivoc aceste noțiuni; dimpotrivă, au presupus în ele un conținut adevărat, dar numai într-o formă incongruentă, și de aceea au încercat să justifice religia pozitivă din propriul lor punct de vedere. Recunoscând un singur Dumnezeu, ei nu au negat mulțimea zeilor populari; Împreună cu Platon, ei au deosebit Dumnezeul neprodus și nepieritor de zeii care au prosperat și trecător, ca părți sau manifestări ale Lui. În special, ei au recunoscut patru clase de

lucruri cărora le-au atribuit divinitatea în acest sens derivat; acestea sunt, în primul rând, stelele, pe care atât Platon le numea zei născuți, cât și Aristotel - ființe eterne, divine; în al doilea rând, anii, lunile și anotimpurile, pe care, după realismul lor, le-au atribuit corpurilor cerești; în al treilea rând, - elementele, ca Forme iniţiale ale esenţei divine; și în cele din urmă, în al patrulea rând, tot ceea ce, prin folosul său pentru om, dezvăluie în sine o măsură specială a puterii divine binefăcătoare. Singura ființă primordială divină este Zeus, iar ceilalți zei, ca părți ale lumii și, prin urmare, părți ale aceleiași Forme a apariției lui Zeus, poartă alte nume; de exemplu. parte a lui Zeus, transformându-se în aer

m
spirit, numit Hera, în apă - domnul Tsoseidad, Въ WW-Demeter sau Hestiya etc. Ei bine, mâncare și pentru a informa mieam rezonabil al religiei populare, cu mult timp în urmă, pierzând noua adăugare, Etapele l-au explicat alegoric. În sfârșit, o odă către stoici? să justifice prevestiri și predicții, conducându-le din tărâmul miraculos într-o serie de cele naturale și crezând că abilitatea de a înțelege prevestiri și predicții este o chestiune de talent natural și starea de spirit privată, parte a artei; În primul rând, împreună cu Platon și cu toată antichitatea, ei credeau că acceptabilitatea pentru revelații superioare este dată mai ales în stare de inconștiență, în vis și mai ales în ofensivă.Chiar și din aceste câteva gânduri ale stoicilor despre religia populară. , se dezvăluie că, apărându-l, ei înșiși s-au SDdaltssch, Harvest prejudice-
În Etica stoicilor trebuie să se distingă două direcții: idealismul moral și limitarea acestuia în funcție de indicațiile nevoii practice. Idealul moral al lui YHH a atins apogeul în descrierea înțeleptului lor. Voința virtuoasă în el este atât de complet înstrăinată de toate lucrurile ciudate ale vieții, atât de liberă necondiționat de toate limitele existenței naturale, individul a devenit atât de complet un organ al legii universale, încât nu putem decât să ne întrebăm: cu ce drept. o astfel de ființă se numește și iidi-vvdum, este posibil și cum să-l imaginezi ca pe un om care trăiește printre oameni? Dar chiar și stoicii înșiși nu au putut să nu se prezinte cu o astfel de întrebare; iar dacă nu au vrut să renunțe la adevărul științific al idealului, atunci nu, MRGDI încearcă să-l împace cu nevoile vieții umane și cu condițiile realității. Și în acest caz, în acest caz, în timp ce originalul IDTSRDVLADIE nx este greșit

La naiba, prr. vtspoededir, edogo ir ^or?dir dedied $ adr credostadt sde ^ gu, genus, crade, c indevdeum,. pr ir "y ^-st ^ir dvuh etskhd,, rrrtidepodejnVD trr £ eddeii | προ^ρφ,αρ abatere de la nrdestdenndeo tsdeada și strdvu, rbyddeden-varo lumești vrrda^d, on. dederoe(mts and udag^erii» sp$r kdauko.
Hoțul lui Edik Stoicii ^ continuă de tomming ^, dtr o ^ wjb todede porrk este rău și numai virtutea este moartea D £ $ p & pentru că, drbrr este, numai tr, care este co-creat cu natura ^ și conform natura, bunicul are doar minte bunicul, el, epava. Dar cum să accept acest ultim gând pentru un smarle excepțional? Excitația principală, conform învățăturii lui Stodcher, este excitația către autoconservare; dar hainele? oda, desigur, include menținerea unei vieți senzuale. În consecință, stoicii dețineau și senzual. bldea ț acțiunile sunt atribuite, lucrurilor care sunt de acord, prin fire, C stoici, într-adevăr, în acele lucruri care mai înainte s-au distins, indiferente,

iarăşi, demne de bunicul, μ^οη.//ιέί'ον, din acest ascuțit. Este adevărat că acest lucru este demn de așteptat, având în vedere binecuvântările celor neconstrânși. dar, în orice caz, acceptând această vrednicie a dorinței în lucruri, în viziunea lor anterioară a indiferenței, Stoiri au șters-o deja pe prima opoziție ascuțită, fără mijloace de devoir, între bine și rău. - Prinde dorinţe demne, stoicii sunt nevoiţi să extindă şi să lărgească conceptul de o.xaZb)xo^, despre datorie. Înțeleptul are numai drdg - realizarea binelui; dar dacă există bunuri relative, trebuie să existe deja îndatoriri relative, constând în asimilarea a ceea ce este demn de dorință. Tso sunt relative ^ bdeua, modificate la circumstanțe ^ și, prin urmare, g oudo
*

Îndatoririle substanțiale ale stoicilor în aplicarea practică i-au determinat uneori să admită astfel de îndatoriri care nu erau în concordanță cu consistența strictă a sistemului lor. —- O consecință directă a idealismului moral a fost excluderea lor necondiționată a elementului senzual sau apatia. Dar de îndată ce se admitea ceva demn de dorință, era imposibil să nu se permită felurite feluri de dorințe, sau mișcări ale spiritului, care, dacă nu esența patimilor înseși, atunci măcar esența începuturilor lor. Și într-un astfel de caz, impasibilitatea, care în teorie separă brusc pe înțelept de neînțelept, devine de fapt o graniță destul de șubredă.Stoicii au fost și mai stânjeniți când a fost necesar să-și indice înțeleptul în experiment. De data aceasta ei au mărturisit că nici măcar Socrate, Diogene și Antisen nu puteau fi numiți încă în întregime virtuoși. Și dacă în realitate este imposibil să subliniezi un înțelept, atunci împărțirea oamenilor în înțelepți și proști cade de la sine, toți oamenii aparțin categoriei de proști, iar conceptul de înțelept rămâne un ideal invalid. Pentru a salva cel puțin parțial acest ideal, stoicii, contrar vechii învățături - că acolo unde este virtutea, acolo este totul și acolo unde măcar o parte din ea lipsește, nu există deloc - au fost forțați. a admite o stare de procesiune, προκοπή, sau o abordare treptată a înțelepciunii care este de fapt întâlnită în experiență. În consecință, și în această privință, ei și-au limitat foarte mult idealul de înțelept, conform dictaturilor vieții practice.
Stoicii nu și-au limitat Etica la o doctrină generală a înțelepciunii sau virtuții; dimpotrivă, toate părțile și ramurile activității umane au încercat să o aducă sub un punct de vedere moral; Ei. incomparabil mai mult decât filozofia anterioară, a acordat atenție individului *

ĂΪ
subiect, asupra acțiunilor și îndatoririlor sale. Este adevărat că nici Filosofia de odinioară nu a neglijat întotdeauna această latură a Eticii, și anume, Aristotel, în cercetările sale asupra virtuților private, „s-a scufundat suficient în latura individuală a moralității; dar și Aristotel este încă dominat de viziunea antichității clasice, în pragul căreia se află, viziune conform căreia nu putea decât să plaseze virtuțile private sub cele publice, Etica sub Politică. Cu stoicii, această viziune este schimbată; întrucât cu ele toată demnitatea acțiunilor este atribuită laturii subiective a dispoziției morale a spiritului, atunci subiectul și virtutea lui ar fi trebuit să devină atât scopul, cât și subiectul moralității; dimpotrivă, societatea ar fi trebuit să fie supusă luării în considerare numai în măsura în care

activitatea în raport cu aceasta se întemeiază pe natura morală a subiectului și constă în sarcina lui morală. Dar cu cât Etica a intrat mai mult în special, cu atât mai mult nu doar cercetarea științifică a trecut în reflecția empirică, ci și strictețea principiului moral trebuia să cedeze considerații practice. De aici au apărut câteva reguli ale activității private, pe care simțul moral nu poate decât să le condamne, de exemplu. relațiile soțiilor, întreținerea heterelor etc. Dar am fi nedrepți față de stoici dacă am vrea să vedem altceva în aceste prevederi, cu excepția consecințelor pur teoretice ale sistemului, deoarece caracterul moral al principalilor profesori de Stoicismul, Zeno, Cleanea și alții nu este supus niciunei îndoieli. De la demnitatea acțiunilor, stoicii măsurau exclusiv starea de spirit în care sunt îndeplinite, diferența obișnuită între moral și non-moral, bazată pe manifestarea exterioară a acțiunilor, pentru ei transpira-13

rddo-i sensul; acțiunea părea să fie aceeași, indiferent la ce persoane era aplicată și doar starea de spirit a spiritului, prezența sau absența dorințelor condamnabile, ar fi trebuit să facă diferența între acțiuni. Dar acceptând destul de tranșant și direct această opoziție a interiorului și a exteriorului, stoicismul nu a mai fost în stare să găsească o legătură între starea de spirit a spiritului și acțiunea exterioară și, astfel, aceasta din urmă a fost lăsată în seama arbitrarului, cel puțin în toate acelea. cazuri când nu se gândește la ceea ce era în concordanță cu b natura, nici o privire asupra beneficiului sau. prejudiciul metodei, acțiunile nu au redus decalajul dintre cererea generală de acțiune virtuoasă și acțiunile private. Mai mult, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că pozițiile stoicilor care ne ispitesc au fost exprimate de către aceștia parțial doar în raport cu cei înțelepți, în parte doar presupus și că în esență exprimă doar următoarele: dacă împrejurări speciale a cerut iaprim. căsătoria, între persoane înrudite cu sine, atunci în conținutul material al acestui act nu ar exista niciun motiv de condamnare a acestuia; iar unele dintre aceste prevederi, după toate probabilitățile, nu au fost menite nici măcar să justifice acte imorale; dimpotrivă, au infirmat orice este aprobat de moravuri și obiceiuri, au infirmat din punctul în care nu există o diferență esențială între un obicei cunoscut și un act aparent imoral. Prin urmare, era complet contrar spiritului stoicismului antic faptul că stoicii de mai târziu au respins cu cea mai hotărâre orice impuritate carnală. Cu toate acestea, totuși, nu se poate decât să fie de acord că, cu cea mai moderată judecată asupra unora dintre prevederile stoicismului, există încă destul de mult în ele, în care

este imposibil să nu vezi de o sută o sută de ori consecințele periculoase.

Cerând, fără îndoială, nesiguranță totală față de orice altceva, stoicismul nu a vrut, totuși, să îndepărteze individul din societate; dimpotrivă, el a învățat că, cu cât un individ și-a dezvoltat mai pe deplin libertatea interioară, cu atât mai puternică sa dorința de a avea o comunitate cu ceilalți. Astfel, în aceeași Etică se întâlnesc două tendințe relativ opuse, efortul pentru independența individuală și pentru formarea vieții sociale. Sub influența acestei ultime tendințe, stoicii au scris multe despre politică și arta guvernării. Cu toate acestea, ei nu au avut un rol deosebit în stat și familie. Deja Platom

a găsit imposibil ca Filosoful să participe la treburile politice ale statului; era încă mai puțin posibil pentru stoici, care trăiau într-o perioadă în care circumstanțele sociale erau mult mai puțin favorabile unei astfel de participări. Mai mult, Filosofia. care a atribuit toată demnitatea faptelor educației morale a unei dispoziții spirituale și a considerat toate stările exterioare ca fiind ceva indiferent, putea să o învețe arta și dexteritatea de a dispune de interesele și relațiile externe cu care are de a face un politician; - un sistem care considera masa oamenilor doar „proști, străin de orice aspirație sănătoasă și cunoaștere corectă, nu puteam induce la o activitate inseparabilă în favoarea statului, activitate, al cărei curs și direcție este determinat de această masă și îngăduință. la nevoile, prejudecățile și obiceiurile sale. Prin urmare, dacă între stoicii perioadei romane existau capabili

7|) Plut» Stoic, rep. 2. п/ти politiiai «al той a^hio&ai.

oameni de stat, ei o datorează nu Filosofiei stoice, ci influenței spiritului roman; Stoicii înșiși puteau fi oameni excelenți, dar nu oameni de stat – și asta cu atât mai mult cu cât nu și-au limitat orizontul la limitele statului căruia îi aparțineau: în spiritul însuși învățăturii lor erau cosmopoliți. Cine se simte cetăţean al lumii, spuneau Seneca şi Epictet73, „căci fiecare stat individual reprezintă un cerc prea mic de acţiune şi, prin urmare, se dedică de bunăvoie întregii omeniri.

Niciuna dintre filozofiile anterioare nu a putut renunța la conceptul de opoziție a naționalităților; chiar Platon și Aristotel împărtășeau prejudecățile elenistice împotriva barbarilor; și aici doar cinicii au fost precursori, care nu au apreciat foarte mult cetățenia unui anumit stat în comparație cu cetățenia lumii; dar această idee în cinism, în parte, nu fusese încă adusă la acea semnificație istorică, pe care a primit-o mai târziu, în parte, nu avea decât o semnificație negativă, ca independența filozofiilor față de patrie și patrie, și nu pozitivă. , ca expresie a uniunii dintre toti oamenii. Filosofia stoică a umplut pentru prima dată ideea de cetățenie universală cu un conținut pozitiv și a făcut-o fructuoasă la scară largă. Ieșirea din contrariile naționale, desigur, a devenit acum mult mai ușoară pentru Filosofie, când ingeniosul cuceritor macedonean al naționalităților ostile a legat în regatul său semi-mondial nu numai numele unui stat comun, ci și o educație comună; totusi, cosmopolitismul decurgea de la sine din existenta

”) Senec. epist. 69.- Epiki. dizertator. III. 22.83.

Stoicism: întrucât societatea umană, conform conceptului său, se bazează pe aceeași minte între indivizi, nu mai exista niciun motiv pentru a limita această societate la un singur popor. Astfel, conștiința morală se extinde aici la universalitate; După ce s-a abstras complet de tot ceea ce este exterior în interiorul naturii sale spirituale și morale, omul nu mai putea să nu recunoască aceeași natură în toți ceilalți oameni și, prin unitatea esenței sale și a scopului său de a nu se uni cu ei într-un întreg. .

În fine, oricât de hotărâtă ar fi direcția Eticii stoice spre acțiunea morală, totuși, în concluzie, se ajunge la cerința supunerii necondiționate față de mersul mondial al lucrurilor; iar o asemenea cerinţă coincide atât cu poziţia istorică a acestei Filozofii, cât şi

cu rezultatul ei ştiinţific. Când independența politică a popoarelor a fost înăbușită de povara dominației macedonene și mai târziu a romanilor, când chiar și în Roma însăși puterea, ca o soartă vie, a cântărit pe fiecare independență care ieșea înainte, în asemenea împrejurări, celor care nu doreau. pentru a-și căuta scopurile vieții în arbitrariul acțiunii și bucuriei individuale i, nu a mai rămas decât o resemnare fatalistă față de mersul general al lucrurilor, asupra căreia indivizii și națiunile întregi, se părea, nu puteau avea nicio influență vizibilă. Deci, stoicismul a urmat spiritul timpului său, introducând acest fatalism în învăţătura sa; dar a urmat la fel de mult în aceasta și necesitatea interioară a sistemului său; căci dacă totul particular în lume este doar rezultatul unei concatenări universale de cauze și efecte, cum poate individul să se sustragă supunerea acestei necesități necondiționate? Într-un singur caz

AMvoyVno Shu 'vstuyage ih. 'lupta cu soarta ■, II TO TOMBO pentru a pune capăt acelor "ymoubykggeovib. y pikon ψ&*-feat of Stoicism „evident” se dezvăluie o latură slabă „yu, miyiao΄Y8, că bn arată pa’life și, în general, la rudele’vneiigiya,'’’la „ceva indiferent, dar ca o consecință a tavota uite’ cel înțelept este distras „de la „tot ce este exterior la propriu. Moral'bamossmzpi e, 'în loc de faptul că în aparență shrm-Inat 'vodzhitelmyue ivleyii ή esențial iredmetgynryav-otveigoy deyateivnooti. Acest neajuns, al cărui miez, aparține nu numai acestui sau altuia, ci este o unilateralitate care determină „nu în general viziunea sa; numai aici, - în 'Zvshnochnii, ca răspuns, am devenit prieteni, decât la început.
' Dacă ne întoarcem spre Est și chiar apărăm învățătura potrivită a lui StonCidm, o putem găsi în 'Karma-Mimansa lJ'lemini. GI ;y -him, yap>
•în filosofia stoică, Dumnezeu nu este numai ;ras®rdmastoya-lumi senzoriale, „dar” este in-nom ή can yaravotvmimy lege; iar în Dmaimini, ca și la stoici, se cere să fim fără barbă față de sinele nostru iubitor de sine, adică „<chui-doi”, natura individuală a legii divine, „podmi-tyuniya” este furnizată cu libertatea. de stiuca, independenta 'de.' în sfârşit, acolo, ca şi aici, cea mai importantă „este virtutea, constând în împlinirea legii dumnezeieşti, - iar manie nu este decât un mijloc de înţelegere” mro a legii, — „aceasta este destul de un mijloc pentru o viaţă virtuoasă. Între Kirma-Myamaieoyu și stoicism există, Desigur, există și diferențe, mai ales în conceptul de -lege divină: - conform promisiunii lui 'yfma^Mmmaioy-venonul divin- este; în revelația proprie a lui Dumnezeu,

gai neyao ^ che "" lk>, · - în itsredaniyak și obiceiurile Sf. soții; Cu puțin probabil, stoicul, care respinge religia populară, caută totuși o lege divină nu într-o revelație specială, ci în natură și rațiunea umană. Totuși, chiar și aici, între Karma-Mimansa și Stoicism, există un fel (voce: conform învățăturilor lui Narva, Dumnezeu este revelat prin cuvânt, sau ca prin sunete și litere aadr, ale căror Forme cele mai grosolane sunt ¡toate creaturile, corespunzând în totalitate acestora; aceleași, sunete evantai m litere se reflectă, ca ecouri, în desculțul sufletelor sfinților și constituie sursa revelației divine, și anume Vedele. κός, ca purtător al Formelor tuturor lucrurilor. , astfel încât totul în ele corespunde acestui Început sacru divin, dar însăși mintea omului, și mai ales mintea înțelepților, aici este revelația divină, este o parte a Divinității însăși; de aceea, vom studia legea divină. în Veda, așa cum cere Karma-Mimansa, sau în natură

și rațiunea umană, mai ales în minte este înțelept, așa cum dorește stoicismul, în ambele cazuri, conform sensului ambelor învățături, o vom studia în revelația divină; singura diferență este că pentru Karma-Shmaisa, legea divină constă în anumite sv, deja completate. cărți și legende și în contemplarea vie a naturii de către stoici și dezvoltarea gândirii filosofice; Totuși, chiar și în rândul stoicilor, sistemul lor filozofic, produsul înțelepților lor, este, așa cum ar fi, un cod sau o interpretare a legii divine pentru masa nefilozofică. Una și aceeași viziune asupra legii divine și a necesității ascultării deplină față de ea este exprimată numai, conform

diferență de loc și timp, este diferit: în Karma-Mimans este incomparabil mai puțin dezvoltat și mult mai nuanțat cu aromă religioasă orientală decât la stoici, fiii Hellei, mai independenți și mai dezvoltati de succesele de secole ale Conștiința filozofică. Dar, pe de altă parte, în stoicism, dacă vreți, am reflectat parțial savoarea orientală, în conceptul unilateral al omului, ca manifestare doar a unei legi universale, și în cererea unilaterală - de a sacrifica tot ceea ce este individual. la întreg; pentru asta geniul grec nu se putea sprijini pe această unilateralitate; concomitent cu el a evocat altul, unilateralitatea ei opusă, în epicureism.

B. DIRECȚIA A DOUA A FILOZOFIEI GRECEI A DEPARTAMENTULUI AL DOILEA: Epicureismul, conform căruia criteriul ADEVĂRUL ESTE OBSERVAȚIA ȘI SENZAȚIA SENSUALĂ, ȘI SCOPUL ACTIVITĂȚII ------------- SATISFACȚIA RENIE A INDIVIDULUI, SAU PLACERE.

(Din 307 î.Hr.)78).

Fără îndoială că omul, prin însăși natura sa, se străduiește să atingă o condiție complet satisfăcătoare și că ultimul scop al vieții sale este fericirea. Dar în ce constă fericirea nu este încă cunoscut direct; numai printr-o cercetare adecvată se poate ajunge la

”) Epicur, întemeietorul școlii epicuriene, n. peste 3 ani] 109 Olimp. (342 î.Hr.); minte. la vârsta de 71 de ani. (Zi 271 î.Hr. Chr.).

titluri despre ce este fericirea și cum ar trebui să te străduiești să o atingi. Acest tip de cercetare este Filosofie; pentru că Filosofia nu este altceva decât o activitate care, prin reflecție și rațiune, duce la o viață fericită. Întreaga sarcină a Filosofiei este să învețe o persoană să fie fericită. Dar de vreme ce o astfel de sarcină poate fi rezolvată numai prin gândire, iar gândirea poate fi eronată, atunci Filosofia, în primul rând, vorbind de adevăratul necondiționat, trebuie să decidă regula modului de a distinge ideile adevărate de cele false, astfel încât gândirea, având în el punctul potrivit de sprijin, era sănătos și de încredere în judecățile sale, iar norma pe care o intenționau pentru o viață fericită nu era înșelătoare; în afară de aceasta, întrucât concepțiile false despre natură interferează cu fericirea omului, stârnind în el teama de un viitor necunoscut, interesul esențial al Filosofiei cere de asemenea să dezvăluie lipsa de temei și nesemnificația unei astfel de neliniști și frici prin expunerea viziunii corecte asupra naturii. Din aceasta reiese că Filosofia are un triplu scop și că, de aceea, este necesar să o împărțim în trei părți principale: 1) în Canonici (de la cuvântul χάνων, regulă) care să stabilească criteriul adevărului și regula unui înțelegerea corectă a lucrurilor, 2) Fizica, care este adevăratul concept al naturii, ar trebui să elibereze calea către fericire pentru

o persoană, eliminând anxietatea cu privire la viitorul necunoscut și 3) Etica, care ar trebui să învețe o persoană o viață fericită. Direct la scopul său, adică la o viață fericită, Filosofia conduce o persoană sex. Egiir. Trăi. Malh. XI. 169. 'Eyaikhoitsoi την <f3.ooo~ tfiav ινίγγιιαν tïvat λίγοκ x«l Sinioytapoît την ivSai/tovn βίαν Tteçvnaiovaav,

"
Fecioara la Etica; Fizica este doar un mijloc preliminar pentru Etică, iar Kashshiva este un mijloc pentru Etica Eticii.
eu
1. Canon.
Cel mai original și necondiționat - ieimvoe ■ la o persoană este un sentiment, αισ^ησις, deoarece eroarea și neadevărul sunt posibile numai atunci când ceva este afirmat sau negat și, prin urmare, au loc doar în judecăți; dar senzația nu judecă; oo percepe doar imaginile lucrurilor și influența lor asupra noastră. Deci, în primul rând, trebuie să recunoaștem ca neîndoielnic că gândirea nu are dreptul de a contrazice indicațiile senzației, că gândirea și activitatea noastră trebuie să fie determinate de ele ca fiind necondiționat rezonabile. Dar senzația apare într-o formă dublă, ca observarea imaginilor lucrurilor care ne lovesc simțurile și ca un sentiment de plăcere sau neplăcere trezit în noi de influența obiectelor externe sau de stările noastre interne. Ca observație senzorială, senzația stă la baza tuturor ideilor generale, ης&ί.ήψΜς, despre natura și proprietățile lucrurilor, idei care rămân în . memorie din - observații anterioare repetate de multe ori; „în sentimentul de plăcere și neplăcere — se află la baza tuturor mișcărilor, la//??, vaii, fiecare dorință sau aversiune. În această formă și în alte forme, senzația este „merită necondiționat. Și în primul rând, ca observație senzuală: pentru că dacă nu am vrea să credem simțurilor, atunci ne-am putea încrede cu atât mai puțin în cunoașterea rațională, deoarece ea rezultă în întregime și exclusiv din observația sensibilă; în urma unei observații sensibile, nu am.

deja, tsikakodo, tsrddaka de adevăr, nicio posibilitate de solid, -dago ubѢaded; nimic nu ar rămâne decât o îndoială fără speranță. Tso. o astfel de îndoială deja și, în sine, contrazice. față de sine, afirmând că ştie că nu poate spune nimic; este la fel de mult o corupţie a naturii umane, pentru că ar distruge nu numai toată cunoașterea, ci și toată posibilitatea de acțiune, toate condițiile vieții umane.
deoarece. vina este aici nu în scăderea observației mamei, ci în trrkd în judecata noastră; sentimentele ne informează, doar, oh. faptul că suntem așa, de multă vreme, altfel judecați după subiect, că cutare sau cutare imagine a inscripțiilor cosuds, sufletul și acest anunț este întotdeauna corectă; numai că nu rezultă din aceasta că însuși obiectul observației este exact așa cum ni se pare și că alți oameni ar trebui să primească de la el exact aceeași impresie pe care am primit-o noi; de fapt, imagini diferite emană din același lucru și aceleași imagini, în trecerea lor către simțurile noastre, se pot schimba; Sentimentele noastre pot fi atinse chiar și de astfel de imagini, cărora niciun corp dens nu le corespunde DO. Când confundăm imaginile cu lucrurile, extravaganța subiectivă cu obiectul însuși, atunci, desigur, cădem în eroare; dar cauza acestei erori este opinia noastră, a.ve. sentimente” despre care mărturia este de necontestat. Și în însuși bunicul, cum se poate respinge mărturia sentimentelor? Minte? Dar el însuși este dependent de sentimente și nu poate depune mărturie împotriva a ceea ce

este stipulat în încrederea lui însuși. Este o dovadă a însuși sentimentele unuia față de celălalt? Dar diferitele observații nu aparțin uneia și

același subiect, dar cele omogene au același sens. Așadar, rămâne să avem încredere în fiecare observație senzorială; are certitudine și dovezi deplină, ένάρ-γεια, chiar și ideile nebunilor și ideile din vis sunt drepte; pentru că prilejul pentru ei este dat de ceva real. - În al doilea rând, în termeni practici, corectitudinea și infailibilitatea aparțin nu mai puțin sentimentelor de plăcere și neplăcere. Sub influența judecății, putem greși în alegerea binelui și a răului ca obiect al dorințelor sau al aversiunilor noastre; dar ceea ce stă la temelia lor, sentimentul de plăcere și neplăcere, care ne îndeamnă să dorim binele sau aversiune față de rău, nu ne înșală niciodată; ceea ce suntem uimiti in mod placut, in noi ne trezesc sentimentele de placere si dorinta, si invers; în acest caz, nici argumentul, nici îndoiala nu sunt deplasate, deoarece aceasta este o expresie directă a naturii noastre senzuale, de la care nu putem renunța fără să ne renunțăm la noi înșine. Și de îndată ce nu există nicio îndoială că gândirea ar trebui determinată de senzație în general, ca direct sigură, este, de asemenea, evident că pentru gândire, nu numai în cunoașterea naturii lucrurilor, ci și în formarea conceptelor despre obiectele dorinței și ale aversiunii, adică despre bine și rău, singurul criteriu al adevărului constă în senzație în general, și în special în relația teoretică - în observație, sau reprezentări generale, și în cea practică - în sentimentele de plăcere. şi neplăcere, ca principalele mişcări ale sufletului7W.
,s) biog. Laërt. X. 31. Kfnÿfw. Ти Али&ииаи itVM ràt ¿нМш Tav яai ta pa&i.

Gândirea noastră nu se limitează la observarea senzorială. Prin repetarea observațiilor omogene, apare o idee sau un concept general, πςόληψις, care, prin urmare, nu este altceva decât imaginea generală a observațiilor omogene reținute de memorie 7c). Pe aceste idei generale, deținute de memorie, se bazează atât vorbirea, cât și gândirea, pentru că le desemnăm inițial prin nume de lucruri; cuvântul este doar un mijloc de a trezi memoria observaţiilor cunoscute. Ca repetări ale observațiilor senzoriale, toate conceptele noastre sunt adevărate în sine și nu necesită nicio dovadă77), deoarece în sine ele, ca și observațiile, sunt reflectări ale lucrurilor din suflet, reflecții la care activitatea subiectivă care modifică impresiile provenite de la obiecte. .
Dar numai conceptele nu sunt suficiente pentru a gândi. De la fenomene trebuie să trecem la temeliile lor ascunse, de la cunoscut la necunoscut78'; deci de exemplu. de la concepția generală a corpului, trecem în gândire la părțile sale simple, * nesupuse observării, - de la conceptul de mișcare - la ideea de spațiu gol, nesupus senzației. Acest tip de considerare a gândirii este opinie, υπόληψις, άόξα. Dialectienii numesc acest tip de mișcare a gândirii o inferență și oferă o vastă doctrină a silogismului; dar de fapt
Ibid. X. 33. Sau?? fà psolipsin Xiyovoiv ¿torsi" "... *#&ολ**ην ¿ranotiatpávyv, rootiott memory of ¥zo&dn fanendon"
7) Ibid. X. 33,38.
”) Ibid. X. 33. Слич. 38, 104. тшv implicit al fenomenelor

g
dele vsiedd, SIDO0GDSTSCH5D. exagerat, pdaom că buniculDobstnoe, scutitor de cunoscut, deși tse, este supus observării în obiecte FMMH, oddr deja, srderzhiedya d>. în general? concepția despre ndh și, prin urmare, Cradddn^m ishshdeniem' despre ele este ușor de înțeles. Drocheschѣ nѣda, nr. conține în sine un semn al adevărului său, creează acolo unde poate fi fals, kad și tsltvdshm; addtodu, KaziNISHCH trebuie să decidă regula casei pentru a distinge între opiniile adevărate și cele false. Această regulă este după cum urmează; w o opinie trebuie recunoscută ca adevărată, care este confirmată, sau cel puțin nu respinsă prin dovezi ale miracolelor; altfel parerea este falsa. Bănuim!”, ce a. un adevărat chredstaodetsiy va fi îmbrăcat într-un jzddeodeado de alt fel - ca un nairii bashed ”care de la distanță ni se pare rotund, uneori este rotund pentru noi și aproape; atunci când așteptarea este judecată prin observație, atunci părerea noastră a fost justă; în. pritinom caz - nedrept,; sau - dat, cunoscut. JAVDESCHY Asumăm că cauza este sorrovenvdya, - natsrdm, tsusi^e, nrshradstar, ca cauză a mișcării; dacă tsLl, atunci rlago favorizează o astfel de explicație, atunci recunoaștem submarinele temute HW ca fiind prudente, otravă altfel, inacceptabile. În prima corectitudine, veridicitatea minții este consumată din ceea ce confirmi prin experiență, a. temp. al doilea, că este infirmat de el .
infirmarea a ceea ce a fost eliminat - referiți-vă la opinii despre secret, ἄδηλον.
Cum, mnid., pe baza reprezentărilor generale tsedotrѣshite.inyh, pot exista ^t ^ ued ^ și,

la fel și dorințele, trezite de sentimentul de plăcere, pot fi atât corecte, cât și greșite; prin urmare, pentru irkh, în conformitate cu proprietatea lor, Canonics decretează următorul dravidian: plăcerea și neplăcerea so-pak sunt diverse combinate între ele și sunt de diferite grade, atunci nu trebuie să dorești nicio plăcere, ci numai una care nu este. însoțită de nemulțumire; este chiar necesar să se evite plăcerea, care interferează cu o plăcere mai mare - du-te și atrage după sine un grad cel mai înalt de neplăcere; de asemenea, este necesar să se evite orice neplăcere, ci numai") astfel încât să nu fie însoțită de nicio plăcere; trebuie chiar să dorești neplăcere, prin care se elimină o neplăcere mai mare sau după care urmează o plăcere mult mai mare. Această regulă pentru dorințe este fundamentul Eticii; la fel şi regula de alegere a opiniilor, aplicată anchetei asupra naturii, serveşte drept ghid pentru Fizică.

2, Fizica.

Principiile naturii trebuie stabilite de Filosofie în conformitate cu Canonul Dravidian și cu cerința criteriului suprem al oricărui adevăr, adică observația senzorială; dar prin observație, tot ceea ce există este un corp. Și de fapt, fiecare substanță trebuie să acționeze asupra altceva și să ia acțiune de la alta; dar ceea ce acţionează sau este supus acţiunii este corpul; Proprietățile corporale ale lucrurilor, atât esențiale, σνμβββηκότα, cât și accidentale, συμπτώματα. Dar, pe lângă corpuri, pentru a explica fenomenele, este nevoie și de un spațiu gol, deci
Ch.W. 16

I xevòr, pentru că fără ea mișcarea opusă a corpurilor este imposibilă, nu este nevoie să presupunem în fenomenele spiritului ca o cauză în mișcare; tot ceea ce este, consta doar din corpuri și spațiu gol; a treia este nimic. Toate corpurile, după cum arată observația, sunt părți complexe; dar împărțirea lor nu se poate extinde în infinit-1 eternitate; altfel, totul s-ar rezolva în cele din urmă în nimic, și invers, totul ar veni din nimic, ceea ce este în contradicție cu poziția de bază a Fizicii; „că nimic nu poate veni din nimic și nimic nu se poate transforma în nimic.” Prin urmare, corpurile sunt compuse dintr-o mulțime nenumărată de particule indivizibile sau atomi, iar aceste particule nu au luat ființă și nu pot fi schimbate în sine. Sunt atât de mici încât nu pot fi observate; Este un fapt că nu vedem un; cu toate acestea, nu este necesar, prin urmare, să le recunoaștem ca atomi matematici; se numesc atomi numai pentru că proprietatea lor fizică rezistă oricărei diviziuni. Atomi fără culoare, căldură, miros și, în general, fără; acele calități care aparțin deja definite | corpuri; au numai proprietățile generale ale oricărui lucru trupesc, și anume diferite, dar nu infinit diferite, fel, mărime și greutate. Deoarece numărul de atomi, și chiar al fiecărei clase speciale a acestora, este infinit, la fel este și spațiul în care; torus sunt, iar lumea, provenind din atomi Si; spațiile sunt nesfârșite.

Atomii, ca urmare a gravitației lor, s-au deplasat în jos de pe pleoape; dar deviandu-se parțial de la o linie dreaptă, prin această abatere, ciocnindu-se acum unele de altele, respingându-se, au produs o mișcare tremurătoare, al cărei apollo este produsul. Din ciocnirea și tremurul atomilor, fără niciun scop și intenție, au existat

infinit de multe, gheare eterogene ale acestora, adică lumi infinite. Procesul de formare a lumii nu are nici început, nici sfârșit, deoarece atât masa atomilor, cât și spațiul gol sunt infinite. Deși lumile, conform combinației infinit diversă de atomi, sunt în general foarte diferite atât în formă, cât și în dispozitivul lor, totuși, unele dintre ele pot fi asemănătoare cu lumea noastră; totuși, toate sunt asemănătoare între ele prin faptul că nu numai că s-au întâmplat, ci și trec, încetul cu încetul fie crescând, fie scăzând. Între lumi există intervale goale în care, din când în când, noi lumi iau ființă prin coeziunea atomilor. '

Deoarece toate fenomenele naturale sunt ușor reduse la cauze naturale, nu este nevoie de teleologia unei viziuni religioase și religios-filosofice asupra lumii. Nu este nimic mai ciudat decât opinia că structura naturii este calculată pentru binele omului sau, în general, pentru un anumit scop, ca și cum, de exemplu. limba ne este dată pentru vorbire, urechi pentru auz etc.; de fapt, ar fi necesar să spunem contrariul: vorbim, auzim, pentru că avem limbaj, urechi etc.; forțele naturii au acționat numai conform legii necesității; printre diversele ei lucrări, trebuie să le întâlnim și pe acelea care merg către un fel de scop, care, chiar și pentru o persoană, ar putea servi ca mijloc pentru ceva; dar un astfel de rezultat nu este intenționat, ci este o consecință pur accidentală a acțiunilor necesare ale naturii. Cu un astfel de curs, este inutilă, și chiar imposibilă, o explicație decisivă a fenomenelor sale particulare. Poate fi de ex. acceptăm că lumea este în mișcare, dar putem presupune că este nemișcată: poate fi rotundă, dar poate fi și triunghiulară sau alte 16 *

forme; este posibil ca luna să strălucească cu lumina altcuiva, dar este posibil ca ea să strălucească cu propria ei lumină, pentru că prin experiență întâlnim corpuri și asta
alt fel.
Întrucât tot ceea ce este real în lume este corporal, la fel și trupul și „sufletul uman; altfel nu putea fi în za^moderaţie cu corpul nostru. Dar constă din acești atomi subțiri, cei mai ușori și cei mai mobili, așa cum se poate observa din viteza mișcărilor sufletești, din rezoluția instantanee a sufletului după moarte și din faptul că un corp fără suflet are aceeași greutate ca un unul inspirat. Judecând după proprietățile sufletului, trebuie să fie foc-vzdupr
sau, mai degrabă, este compusă din substanțe înflăcărate, aerisite, vaporoase și o a patra substanță, fără nume, care constă din cei mai buni și mai puternic atomi în mișcare și este cauza senzației. Din preponderența în suflet a uneia sau aceleia substanțe depinde topirea sau alt temperament al unui om. Nerezonabil edrtv stupid
se răspândește în tot corpul, ca principiu vital al său, iar cel rațional își are sediul în piept. ȚojibKO
partea rațională a sufletului aparține activității spirituale — observație și imaginație, mișcarea voinței și a simțirii; viața însăși depinde de ea; şi deşi ambele ore compoziţie
sunt o singură creatură, totuși, ambele pot fi afectate diferit; spiritul se poate bucura când trupul și partea nerațională a sufletului simt ceva dureros; si invers; părți ale sufletului nerezonabil pot fi chiar pierdute din cauza mutilării corpului, în timp ce partea rațională a hranei și viața unei persoane își continuă existența. Doar atunci când uniunea dintre suflet și corp este complet ruptă, iar sufletul nu mai poate exista; dtomia ei, nu fi obsedat...
Biblioteca „Runivers”
vieyeye protection te În mod explicit ikroom al corpului, momentele sunt diferite, datorită volatilității și dualității sale. Dar pentru că sufletul moare, nu este deloc nevoie să îndreptăm o privire înfricoșată spre viitor, deoarece odată cu viață încetează orice simț al răului; chiar, dimpotrivă!, Toyoyo un astfel de concept al morții ne poate salva de țara de astăzi cu ororile ei.
Activitatea cognitivă a sufletului se explică prin relația sa cu imaginile, εζΛωλα, ale lucrurilor. De la suprafața TEL, lucrurile subtile sunt în mod constant respinse. particulele care alcătuiesc imaginile YX, care, datorită acestei subtilități, spațiul lor foarte vast și vast, străbat un timp infinit MAI. Multe dintre aceste ieșiri, imediat după renunțarea la trupuri, sunt oprite de vreun obstacol!, sau amestecate; dar ceilalți — multă vreme — păstrează aceeași poziție și combinație pe care o aveau în corpurile lor, păstrează imaginea lucrurilor, căreia îi lipsește doar densitatea lor. Când aceste imagini pătrund în suflet cu diverse organe de simț, atunci au loc observații și reprezentări ale lucrurilor. Chiar și astfel de reprezentări, cărora obiectul real nu le corespunde, provin din prezența sufletului imaginilor: deoarece în parte imaginile lucrurilor există mai mult decât lucrurile în sine, în parte, printr-o combinație accidentală de atomi, imaginile apar în aerul È taHie, care nu provin din niciun corp asemănător, se amestecă imagini parțial diferite în drumul către sentimentele noastre; spectacole de ex. centaurii provin din faptul că imaginea unui om este amestecată cu imaginea unui cal, nu numai în ideile noastre, DAR chiar mai devreme în ειδωλον- Dacă, în sfârșit, observarea noastră asupra obiectelor cu adevărat existente exprimă incorect,

sau incomplet, este pentru că imaginile lor s-au schimbat sau s-au amestecat înainte de a ajunge la sufletul tău. Reprezentările tuturor lucrurilor posibile le putem evoca în mod voluntar în noi înșine, întrucât suntem în permanență înconjurați de infinit de imagini, pe care însă le observăm doar atunci când ne îndreptăm atenția asupra lor. Iar mișcarea aparentă a imaginilor într-un vis vine din succesiunea rapidă a imaginilor asemănătoare una după alta, ceea ce ni se pare a fi o schimbare în una și aceeași imagine. Totuși, pe lângă simpla percepție a imaginilor care ni se comunică din exterior, există în noi o mișcare independentă față de acestea, care, deși se alătură mișcării produse în suflet de o impresie exterioară, nu este, totuși, pur și simplu doar ea. continuare; opiniile iau naștere din această activitate de sine și, prin urmare, ele însele nu sunt atât de neapărat și fără excepție adevărate ca observația sensibilă; pot fi de acord sau dezacord cu observația simțului, pot fi adevărate sau false. Condițiile dreptății sau nedreptății lor sunt expuse mai sus. — Din reprezentări vin și dorința și acțiunea, pentru că prin reprezentări sufletul este pus în mișcare, iar această mișcare este comunicată de la el trupului. Libera mișcare a voinței este deja și deci posibilă, deoarece în atomii înșiși, în general, arbitrariul se exprimă prin abaterea lor de la o linie dreaptă; dar trebuie recunoscut şi liberul arbitru pentru că fără el în acţiunile noastre nimic nu ar fi treaba noastră, nu ar exista imputaţie morală şi am fi sacrificaţi inexorabilei necesităţi fizice79).

'") Diog. LaërL X. 133. tu rwy φναιχών ¿ipaçpívy àotdevtw.

Ca viața unui individ, tot așa originea și dezvoltarea întregii rase umane se desfășoară fără niciun aspect teleologic, din motive pur naturale. Pământul virgin, prin propria sa putere, a putut da naștere animale și oameni; la aceasta suntem conduși de considerații despre starea originară a omenirii, despre succesul treptat în toate descoperirile și invențiile, despre formarea condițiilor sociale, despre întemeierea orașelor etc.; observaţiile asupra cuvântului ca produs al naturii conduc la aceeaşi concluzie etc.

O viziune corectă asupra naturii este suficientă pentru a respinge atât superstiția închinării politeiste a lui Dumnezeu, cât și prejudecata cu privire la stăpânirea Providenței în lume. Ideile oamenilor despre zei sunt atât de false încât este necesar să recunoaștem ca fără Dumnezeu nu pe cel care îi respinge, ci pe cel care îi acceptă. Dar credința în Providență nu este mai bună decât o religie populară obișnuită; și nu este mai mult decât un basm, μν&ος, și în Forma fatalistă pe care i-au dat-o stoicii, este chiar mai rău decât religia populară. Da, și cum să atribui Providenței Divine creația lumii, în care există o mulțime atât de nenumărată de rele? Este posibil ca de dragul oamenilor să fi fost creată o lume, din care doar o parte mult mai mică poate fi locuită de ei? Cum ar fi promovată bunăstarea oamenilor de natură, care le pune în pericol viața și lucrările în mii de feluri și care îl trimite pe lume mult mai neajutorat decât orice alt animal? Pe de altă parte, cum să ne imaginăm o Ființă care, într-o stare, ar face-o

«·) Ibid» X» 125. Fà, tu rovi wr ягШшг ¿vaiçtív, ¿U* o των πολλών &οξα9 π^οοάπτων·

gestionați universul infinit și aranjați totul, peste tot în același mod? Împreună cu zeii populari ai iadului, respinge ideile despre demoni, împreună cu Providența - în predicții. Toate aceste noțiuni preconcepute au izvorât din ignoranță și frică: imaginile care visează în aceasta sunt luate drept ființe reale”; corectitudinea în mișcarea corpurilor cerești este atribuită de către ignoranți zeilor; fenomene teribile ale naturii, navrim. furtuni, cutremure, voi găuri în inimile lor frica de rău de la puterile superioare. Prin urmare, frica este întotdeauna principala dispoziție a religiei și invers, eliberarea de această frică este o sarcină esențială a Filosofiei.
Existența zeilor nu poate fi totuși respinsă. Universalitatea credinței în zei își dovedește deja adevărul, iar Rams confirmă această credință prin existența în noi a unor concepte naturale,   despre zei, concepte, dar, așa cum am
deja văzut, corespund întotdeauna cu ceva real; dar din moment ce imaginile zeilor nu sunt supuse unei observații evidente, oamenii își formează cu ușurință o părere falsă despre ele. Zeii, desigur, sunt ființe asemănătoare oamenilor, pentru că așa sunt ei pentru noi în acele imagini care ne apar acum în vis, acum în stare de veghe; iar mintea invata ias. că imaginea umană este cea mai frumoasă și că este cea mai potrivită pentru ființe binecuvântate și raționale. Este necesar doar să eliminăm din aceste imagini asemănătoare omului tot ceea ce nu se potrivește naturii divine. Două semne esenţiale se potrivesc zeilor - nemurirea şi beatitudine8'1.
IЫД X tî5c желтая w зв** af&arton яai binecuvântat cred.

Dar din cauza acestor calități, trupurile zeilor nu pot fi atribuite corporalității noastre carnale; corpuri potrivite pentru ei, doar asemănătoare cu ale noastre - corpuri eterice, formate din cei mai subțiri atomi.Dar cu corpuri subtile, eterice, firesc, le-ar fi imposibil să trăiască într-o lume ca a ta; Cei dintre ei pot trăi chiar și în nicio lume; altfel ar fi supuse. distrugerea ei și s-ar teme, așadar, de propria lor binecuvântare. Ei locuiesc în spațiile dintre lumi, sub un cer mereu strălucitor. De asemenea, este imposibil să presupunem în zei Grija pentru lume în nevoile omului; o ocupație atât de obositoare le-ar distruge fericirea; străini de griji și griji, fără griji pentru lume, se bucură de cea mai pură beatitudine în contemplarea imperturbabilă a perfecțiunii lor neschimbate. Întrucât numărul ființelor muritoare este nelimitat, atunci, conform legii egalității, nu ar trebui să existe ființe mai puțin nemuritoare; dacă ne imaginăm doar un număr limitat de zei, atunci aceasta se datorează faptului că nenumăratele lor imagini, atingând sufletul nostru, sunt amestecate în el datorită asemănării lor.
Acestea sunt principalele caracteristici ale fizicii adevărate! Printr-o cunoaștere corectă a naturii, așa cum sa menționat mai sus, omul trebuie să fie eliberat de frica unui viitor necunoscut; Physicus îl conduce pe om la aceasta, respingând opinia falsă că soarta lui depinde de zei, că trebuie să aibă grijă de favoarea lor și să se teamă de mânia lor și că chiar și după moarte corpul se poate aștepta de la ei „yublgoyriyatavgo lot. Toate aceste gânduri anxioase, după cum arată Fizica, nu au nicio bază; pentru că zeii nu participă nici la mersul lumii, nici la soarta omului. Zeii pot fi, desigur, onorați datorită perfecțiunii lor, dar nu există niciun motiv de teamă

ih. Nu există niciun motiv să vă faceți griji cu privire la soarta viitoare a lui DU'SHI, pentru că moare odată cu cadavrul. Este adevărat că oamenii consideră moartea însăși ca fiind rea, astfel că pentru a o elimina au inventat nemurirea sufletului; dar această frică este o prejudecată; odată cu moartea, orice senzație încetează; dar pentru o ființă care nu simte nimic, nu există nici bine, nici rău; în consecinţă, pentru cei morţi, moartea nu are sens; dar contează și mai puțin pentru cei vii, pentru că atâta timp cât sunt în viață, nu există moarte.
Prin eliminarea prejudecăților care îl încurcă pe om, Fizica eliberează astfel calea Eticii sau științei fericirii.
3. Etica.
Am văzut deja în Canon că criteriul adevărului, nu numai în termeni teoretici, ci și practici, este senzația, αισ&ησις. Dar după direcția senzației, binele necondiționat și, prin urmare, scopul vieții, este plăcerea, iar răul necondiționat este neplăcere.norma ei. Prin urmare, nu numai omul, ci și toate ființele vii, din primul minut al existenței lor, caută plăcerea și evită tot ceea ce este neplăcut și, prin aceasta, arată această plăcere.
Ibid. X 123 .
b3) Ibid, 128. plăcerea ¿$%in hai Mgomin eïvM de рлмь-
Eu traiesc. Ibid. X. 129, p ç ort pe aga&on aceasta si simphyton telo* Svv edoni aga&on.,.. si algidon pichaa kanon.

Ființa în general este un bun natural pentru fiecare ființă, este o stare conformă cu natura sa și în sine satisfăcătoare.
Toate plăcerile considerate în sine sunt bune; dar după consecințele cu care sunt însoțiți, ei primesc o cu totul altă demnitate; de aceea, pentru ca un om să-și dea în sine cea mai mare măsură posibilă de plăcere, neînnorat de tristețe, trebuie să urmeze regula Canonului, care îl sfătuiește să aleagă între plăceri și dureri, pe baza unei examinări temeinice a acestor stări. a minții în conformitate cu consecințele lor; și, prin urmare, nu trebuie căutată orice plăcere și nici orice neplăcere trebuie evitată.
Orice plăcere pozitivă, așa cum a învățat Platon, se bazează pe o nevoie, și deci pe privare, pe o neplăcere care trebuie eliminată prin ea; de aceea, esența și scopul oricărei plăceri constă numai în absența tristeții. Este adevărat că plăcerile sunt de două feluri, plăcerea odihnei, sau negativă, ηδονή καταστηματική, și plăcerea mișcării, SAU pozitivă, ηδονή èv κινήσει; Dar temelia esențială și directă a fericirii se pune în calmul spiritului, equanimitatea și nepăsarea, αιαραimes/α καί (iloiot; iar plăcerea pozitivă este doar mediocrul lui, întrucât ne eliberează doar de nemulțumirea nevoilor nesatisfăcătoare. Ghinionist. iar indestructibilitatea se întemeiază, iar plăcerea pozitivă, dimpotrivă, pe excitația senzuală, iar această ultimă plăcere corporală trebuie să fie subordonată spiritualului. Când spunem că scopul suprem al omului este plăcerea, nu înțelegem.

sub aceste plăceri ale companiei în plăcerile senzuale generale, dar ne referim când corpul este nedureros și sănătos, iar spiritul este eliberat de orice neliniște84 '. Nu plăcerile și excesele senzuale ne fac viața plăcută, ci rațiunea sănătoasă, λογισμός, care pune bazele a ceea ce ar trebui să facă și ce să evite și care ne eliberează de cei mai mari dușmani ai păcii noastre, de prejudecăți. Nevoia irezistibilă

Nain nu este mare, deoarece nu este nevoie de mult pentru a fi liber de întristare; iar aceasta nu este mare lucru care se poate realiza cu ușurință: cel înțelept cu pâine și apă nu are nevoie să-l invidieze pe Zeus în fericirea lui; cel mai important și esențial lucru pentru un bărbat, µ£γtara xa¿ xvpiahara, stă în minte, Ào/Wjaog, astfel încât este mult mai bine să fii nefericit rațional decât să fii fericit fără motiv. Și durerea corporală nu este atât de copleșitoare. că ar putea tulbura fericirea celor înțelepți; înțelept și în tortură poate fi fericit; poate să râdă de durerile cele mai crunte și să strige în mijlocul chinurilor: „O, ce dulce!” dimpotrivă, plăcerile spirituale sunt pure și de durată”; la fel, și invers, durerea spirituală este mult mai grea decât cea trupească * 85

8<) Ibid, X, 131. Srav ún ligomsn edonin rZZof există, pe tw ¿aoton qtiovaç, *aì de ¿v ¿holaiay *ziminM kakom^n, иC fitti ¿ytoovvrts.,.. mizonain, dar mama algvin kana trup, nu împotriva sufletului owífyovTét.

85) Ibid. 135. sivai gândesc „nlo//sto” atnhvin, halo/i-otshs ¿yty%ein;

··) Ibid. 118. ¿ a<tyòtf tlvai ¿нтон ¿v9йipov&.

suferință, pentru că trupul suferă numai de răul prezent, iar mintea de trecut și viitor; plăcerea trupească este limitată de limite înguste; Numai gândind, Zkystsa, dând seama de finitudinea a tot ceea ce este corporal și mâncând necesitatea și eliberându-se de frica de viitor, poate aranja o viață fericită din toate punctele de vedere, τον lav-reiij βίον, arderea nu are nevoie de prp- nesfârșite. datorie. Este adevărat că plăcerea trupească este prima şi chiar rădăcina oricărei alte plăceri 471; dar aceasta nu îndepărtează plăcerile spirituale în detrimentul plăcerilor corporale. Plăcerile duhovniceşti Şi ei strigau nu au nici un ddbo deosebit, rm numai conţinut caracteristic; semnul distinctiv al LOR CONSTĂ ÎN ACEA, că adevărata plăcere, sau neplăcere, este însoțită de acea amintire, τo speranță sau frică, iar valoarea cea mai înaltă se bazează pe puterea și durata mai mare, care se potrivește acestor sentimente ideale în comparație cu cea imediată. emoții senzuale inerente; de aceea, putem triumfa asupra impresiei imediate nu cu forța spirituală opusă senzualității, ci cu reflectarea corectă asupra stărilor și acțiunilor senzuale, astfel încât chiar și împotriva rătăcirilor trupești, doamnă, nu putem decât să ne înarmam cu gândul că cele mai grele suferințe sunt de scurtă durată, dar bărbați Cei mai puternici nu exclud preponderența plăcerilor.

Toate plăcerile noastre trebuie eliminate, peste WE VDDSH „prudență; dar prudența, adâncindu-se în consecințele plăcerilor, își dă seama că sursa celor mai multe

·') Cic. Fin. 1. 1.7. 55. animi autem vuluptates et dolores nasci fatemur e corpus vqlupta|ibua çí dojoribus.

plăcerile pure sunt virtute; este imposibil să trăiești plăcut fără prudență, onestitate și adevăr; și invers, cine practică aceste virtuți își petrece întotdeauna viața în plăcere, astfel încât o persoană care este atât de nefericită încât nu poate fi nici prudent, nici cinstit, nici drept, este lipsită de tot ceea ce ar putea alcătui fericirea zilelor sale. Dar de vreme ce plăcerea este singurul bine necondiționat, atunci virtutea își primește sensul numai condiționat, ca mijloc de plăcere, sau altfel, nu virtutea în sine ne face fericiți, ci plăcerea care rezultă din ea 89). Și tocmai această plăcere nu

constă în conștiința împlinirii datoriei, sau a acțiunii virtuoase, ci în eliberarea de anxietate, frică și teamă, care ea însăși decurge din virtute, ca urmare a ei; sau mai precis: înțelepciunea și prudența contribuie la fericirea noastră pentru că ne eliberează de frica de zei și de moarte, de solicitări nemoderate și de dorințe goale, care ne învață să suportăm durerea ca pe ceva subordonat sau trecător și ne arată calea către un plăcut și în concordanță cu viața naturii; moderație - pentru că ne învață să ne comportăm astfel în raport cu plăcerea și tristețea, pentru a avea cât mai multe plăceri și cât mai puține * ··)

”) Diog. Laërt. X. 140. ovк I'otin trăiește nebun dacă ev el și bine și drept' nici înțelept și bine și drept mai presus de nebun' otps ivv nu există să trăiască înțelept și bine și drept, nu trăiește el așa de prost.

··) Ibid. 138. prin intermediul plăcerii și arbatas diin irdis&ai, fiind prin ei; ca medicament pentru vylsiav.— Epi CU TUS quoque judìcat;.. virtute m non satis esse ad beatam vilam, quia beatum efficiat voi u pia $ quæ ex virtute est, non ipsa virtù'. Sen. epist. 85. p. 317/

suferinţă; curajul, pentru că ne face capabili să depășim frica și tristețea; adevăr, pentru că numai ea face posibil să trăiești fără frica de zei și de oameni, care nu părăsește niciodată criminalul. Dacă virtutea nu este un scop în sine, ci doar un mijloc pentru o viață fericită, ca scop în afara scopului său, atunci este totuși un mijloc atât de sigur și necesar încât este imposibil să ne imaginăm nici virtutea fără fericire, fie fericire. fără virtute.

Cine îndeplinește condițiile unei vieți fericite este înțelept. Deși înțeleptul nu este liber de patimi, și anume de cele mai nobile mișcări ale spiritului, de exemplu. milă, dar acest lucru nu-i supără activitatea filosofică, iar dacă nu neglijează plăcerile, atunci el totuși își domină dorințele și le moderează prin meditație, astfel încât să nu producă o influență dăunătoare asupra vieții sale. Doar un om înțelept are o fermitate a convingerii de nezdruncinat și numai el știe să facă corect ceea ce ar trebui să facă. El se ridică deasupra oamenilor obișnuiți, astfel încât să trăiască printre ei ca un zeu; iar soarta are atât de puţină influenţă asupra lui, încât este fericit în mijlocul tuturor împrejurărilor vieţii. Dacă înțelepciunea depinde de anumite condiții exterioare, dacă dispoziția față de ea nu se găsește în fiecare popor și nu în fiecare trup, atunci cel puțin ea există invariabil acolo unde există; timpul nu poate lua nimic de la ea, pentru că înțelepciunea nu piere, iar fericirea înțeleptului legată de ea nu crește odată cu trecerea timpului, astfel încât viața înțelepților, limitată în timp, este la fel de perfectă ca și cum au fost nelimitate.

") Vedea. Fin. 1, 19. 61. vashreg beatum esse aapientem.

În conformitate cu acest general „zgdldor” D ore, regulile de viață ale înțelepților au drept scop obținerea fericirii prin moderarea dorințelor „creșteri. Înțeleptul moare, prin însăși convingerea că puțin este important pentru satisfacerea nevoilor naturale și eliberare. din tristeți, că numai bogăția unui capriciu gol, lLoR-an των κενών δαξων, nu are grade, 3 în concordanță cu natura, τής φυσεως πλούτος, este ușor de dobândit, că cea mai simplă mâncare dă aceeași plăcere. cel mai rafinat, și, în plus, primul este mult mai avantajos

în raport cu comportamentul și sănătatea noastră -motiv, că deci nu creșterea bogăției, ci limitarea nevoilor este cea care face o persoană cu adevărat bogată, și acela care face. nu stiu sa te multumesti cu putin nu se pot multumi cu cich9,). Înțeleptul știe să se mulțumească cu pâine și apă și, mai mult, se consideră fericit, asemenea lui Zeus, Otz se ferește de patimile care distrug liniștea sufletească și fericirea vieții; - o recunoaște ca nesăbuită - să tulbure prezentul cu griji pentru viitor și să sacrifice mijloacele de viață pentru viața însăși, de care ne putem bucura o singură dată; nu se complace în dragoste pasională și desfrânare; nu-i pasă de părerea oamenilor și nu urmărește gloria, respectând onoarea și turmele în măsura în care au ca efect binele sau răul real; nu-i pasă de ce se va întâmpla cu el după moarte și nu dă nimănui binecuvântări pe care el însuși nu le prețuiește. - Cel înțelept nu eradică pasiunile, ci moare, limitează și aduce tskh în relația corectă cu scopul general al vieții, tsrstav-

") Senec. epist. 9.36; si cui sua non videnAur pmphsaitna, Imet totius mundi dominus ait, tamen miser est.

.marca în radmiovyk, π"ηθχοαημ"o la" yid lokoyadushi. El nu respinge necondiționat sugestia dvs. ze n0g> - veto dock, tKmshk sau omshchiy52 *; nu neglijează vendome în general, achiziția, ci doar dobândirea noordaymdog al științei preferă oricare altul; Neglijez uvra-sheainmi a artei, dar nu-ți face griji, nu are nume; dovadgtyo-ul lui, „g / garhzdazh”, lasă nu că este plăcut minții, ci că „pentru a nu avea o nevoie în multe feluri, eu sunt tocmai această restricție a nevoilor care este punctul de bucurie neimportantă. Nakoved, o prețuiește în fața zeilor, nu este îngrozit de trupul boaiului și nu se teme de moarte, chiar căutând hrană atunci când nu există alt fel de oyv care să evite magia suferinței; și nu este sculptură ”s-ar putea dovedi, lmgvmu ce, printre chinurile trupești, o, el știe să fie onorat). ■

Un om înțelept, deși este suficient pentru sine, totuși nu se ferește de unirea celorlalți oameni ai ei; Cred că viața umană este posibilă numai în societatea umană. Eu, scopul societății este doar securitatea externă, iar prima prioritate este doar un toner pentru fuga reciprocă; legile există de dragul celor înțelepți, nu există întuneric, tal ov yae a făcut nedreptate, dar a fost dat pentru ca el să nu fie supus nedreptății. Turma sa fie iravo si legea sunt obligatorii nu de noi „lo-se6”, ci de dragul altuia; neadevărurile nu ar trebui să curgă în sine, o „pentru că arestatul nu este

9a) Diog» Laerk X* 119. ¿vfá xwitZv, ¿ufa лтшя«v<«иг.

»3) Bătrân epts 24. 80. Epicur îi acuză că poftesc după moarte nu mai puţin decât cei care mint şi zice: ai făcut un ridicol să mergi la moarte cu plictiseala vieţii, ca să fie eurrendmn la gură.

poate fi eliberat de teama că crima lui va fi descoperită și pedepsită. La fel, nu există deloc un drept universal și invariabil; în funcție de diferența de atitudine a oamenilor, drepturile sunt diferite și se schimbă în funcție de circumstanțe: ceea ce este în conformitate cu securitatea generală ar trebui să aibă forța unei mulțimi; iar de îndată ce legea este în contradicție cu acest scop, își pierde forța obligatorie. — Înțelepții iau parte la activitatea politică numai atunci când și în măsura necesară pentru siguranța lui. Puterea este bună, în ce măsură ne protejează de insulte; dar oricine se străduiește

pentru aceasta, neavând acest scop în minte, acţionează cu prostie. Şi, deoarece, în general, viața unui om privat este mai calmă și mai sigură decât cea a unui om de stat, este în mod natural mai bine să nu participi la treburile publice, ceea ce interferează doar cu scopul unei persoane, înțelepciunea și fericirea. Potrivit proverbului: λαZ>β βιώσας (iatenter vive, > trăiește în obscuritate "), cea mai dorită parte a vieții este starea medie de aur și numai în acest caz se poate participa la angajarea publică atunci când circumstanțe speciale o obligă M) , sau când neliniștea sau natura cuiva nu poate suporta inacțiunea vieții private, deși, pe de altă parte, este mult mai bine să nu încerci să te amesteci în treburile publice, pentru că înțelepții nu vor fi de acord cu oamenii în concepte și nu le pot face pe plac94. . Pentru siguranța publică, putere monarhică

") Om batran seva de ulei 30. Æpieurus spune: N-am abordat treburile statului ca un om înțelept, decât dacă a intervenit ceva. Zenon spune: - Mă voi apropia de stat, dacă nu o împiedică ceva.

*) Om batran. mânca 29. 93. Nu am vrut niciodată să fac pe plac oamenilor, dar ceea ce știu că nu le place oamenilor, nu știu ce le place oamenilor.

сть благо9®1, и мудрый при очень долженъ выражать Мо-гарху свое уважение 91'.

Cea mai înaltă formă de comunitate umană este fuzhba; nu este străin de considerente de utilitate*'; dar are și un rang înalt, în funcție de fapt, pentru că legăturile evidente cu ceilalți produc cel mai plăcut sentiment de siguranță și au drept consecință cele mai înalte plăceri. Prietenia este cel mai înalt magician al vieții, care ne aduce înțelepciune*1; cu cine bem și mâncăm este incomparabil mai important decât ceea ce privim și bem; în caz de nevoie, înțelepții nu se vor gândi să sufere de dragul unui prieten cele mai mari suferințe și chiar moartea feroce; dar proprietatea nu trebuie împărțită între prieteni, așa cum dorea Pieagoras, pentru că aceasta ar da naștere la neîncredere, iar acolo unde unul nu se satură de celălalt, prietenia este imposibilă.

Din tot ce am spus, se dezvăluie clar ce viziune asupra vieții îi oferă omului adevărata Filosofie, pentru ca acesta să-și atingă scopul cel mai înalt. Nu se gândește la fericirea infinită a zeilor, care îi este inaccesibilă, nefiind o speranță înșelătoare a nemuririi, dar și eliberarea de orice frică, combinată cu idei false.

i

Diog. Laert. X, 140. eretta τον ¿¡ ar&çúffatv ¿orí φνσιν άγχη hai βασιλέα άγα&όν.

*7) Ibid. 12. *αί μονα^χον ev fte^anevaeiv.

··) Ibid. 120. sărutul prin ráç jtfeÍaç (yiveo&ai).

"·) Am facut. 148. <Sr V oofia naçao*evà£erai eiS ton olrn filov binecuvântare poln miyaton ècriv т de prietenie ktiaes,

,€b) Ibid. 11. the *Epiionfon non a^ionn íes the koivcv catati&to-" Éhu т«< ¿volas на&аке? the Hy&agogan the common friends' few' api-donnds ydç sîvat the toionton* ei ateioto/n ondi kiss* ! 17*

g

letsimts. despre zei, moartea viitorului și cealaltă parte a Mormântului, el trebuie să-și găsească satisfacția în limitele ființei sale finite, în acea pace invariabil strălucitoare și veselă a sufletului, care, pornind din cunoașterea naturii și ideea unei vieți

prudente și virtuoase, adevărate plăceri și nici cele mai mari supărări. Cel care, în cercul restrâns al ființei sale, este mulțumit de sine, care se bucură de tot ce este nobil, erekrishzhu și corect, nu este învins de vicisitudinile morții, se bucură, îndură curajos și nu este lipsit de mângâierile prieteniei, el este fericit. Aceasta este imaginea unui om adevărat! Să exprime această imagine în propria viață este sarcina fiecărui individ care dorește să obțină o mulțumire de sine completă și, în consecință, cel mai înalt obiectiv al aspirației umane deșarte -
.... I WJ.MÍHÍ.1Í1H>
Aceleași convingeri generale ale Filosofiei grecești din secțiunea a 2-a, pe care le-am văzut în stoicism, sunt exprimate în Filosofia epicureană și, în primul rând, predominanța interesului practic asupra teoretic. Scopul FidabOPHI, conform lui Epicur, este atingerea fericirii; numai în raport cu acest scop se măsoară demnitatea și semnificația oricărei cercetări științifice; și prin urmare, Dialectica, ca neavând iryefyShIy tge ZhyZny ', este exclusă din Filosofie, deși Canonul este lăsat, ca o introducere în Fizică; prin urmare? Epicurienii nu prețuiau nici Matematica, nici oamenii de știință din - (inovația de Istorie și Filologie, fosta aiacheia le-a fost dată de Fizică, dar „acest sens îi este dat de nó-sinele ei ', iar tOJibïrt) yo yriyyy to beneficiul ei practic; dacă gândul la coarnele morții nu ne-a deprimat, spune

și
yyshgdl, ***-* apoi în 9 "auyatsias ^ n în art. izslvDbnlsh Natura 491>. În mod similar, adversarul - irakticheskoe №-■cadru al filosofiei, aliniat la Stomiem, este și mai avansat „în epicureism - În al doilea rând, iar Filosofia epicureană are caracterul de eubeiaivnoetn: Și în această filozofie orice interes „și se reduce la întrebarea stării subiective a unei persoane, despre fericirea pentru individ, iar problema LtoG este rezolvată în Etin ca obiect, prin același lucru, că o persoană își găsește satisfacția deplină în sentimentul de plăcere și co- independență eternă față de orice altceva; Fizica, la rândul ei, nu face decât să se pregătească pentru această eliminare a pământului din tot ceea ce este exterior, rupându-i legătura cu Dumnezeu și cu viitorul; ianoistul din Kznoniae limitează întregul Criteriu al adevărului la măsura subiectivă, sentimentul ființei umane.
În al treilea rând, I Epicureismul nu se distinge prin valoarea sa de întoarcere; și în multe privințe el este aproape de doctrinele filosofice premium * *, și anume, în Etica lui Aristip, și în Phoenix - a Democritului. De la Kirentsev, Epy-yaur a împrumutat nu numai principiul hedonismului pentru Etică, dar am împrumutat pentru teoria cunoașterii poziția că senzația este singura sursă a ideilor noastre și că fiecare senzație este adevărată în sine; Împreună cu Kirenpa ne învață că plăcerile sărbătorilor se dobândesc doar prin gândire sofisticată și că această gândire ne eliberează spiritul de pasiuni, temeri și prejudecăți. Totuși, Epicur nu urmează necondiționat școala Kenren; principiul său moral diferă semnificativ de acesta
,<и) Ibid. 112. h mì&în ìm& al treilea irtfl de metvove hin-
mmü ά* .. fa лv prH&im^ï* çvwfafal·.

g
edistshova” că ultimul scop și binele bazat pe credință pe care îl recunoaște nu este plăcerea senzuală și separată, ci liniștea

sufletească, ca stare generală a acesteia; mai mult decât atât, tocmai pentru această liniște sufletească, străduindu-se la o convingere bazată pe cunoașterea efectivă a lucrurilor, el nu se oprește doar la o singură senzație, ca impresie subiectivă separată, ci reduce toate senzațiile la impresii exterioare. corupții, a căror reprezentare trebuie să fie fidelă, și nu numai că nu respinge niciun studiu al naturii în general, ca cirenienii, ci, dimpotrivă, caută în Fizica Democritului o bază științifică pentru Etica lor. Dar dacă, pe de o parte, epicureismul, fără să-i pese de independența Fizicii sale, aderă în el la Democrit, atunci, pe de altă parte, toată această teorie fizică este doar un mijloc pentru un scop moral și, prin urmare, are un sens relativ; de aceea a respins atât de ușor întregul rezultat al acestei teorii, permițând abaterea atomilor de la o linie dreaptă și, ca urmare, libertatea sculptării. Epicur și, în Fizica sa, nu este doar o repetare a democratului; chiar și acolo unde acești doi filozofi converg în propozițiile lor particulare, aceste propoziții sunt exprimate într-un spirit complet diferit. În timp ce pentru Democrit, cercetarea naturală era un scop în sine, Epicur caută doar o astfel de viziune asupra naturii, care să permită respingerea tuturor ideilor tulburătoare din viața interioară a unei persoane: epicureismul nu se mai referă la o direcție antică, obiectivă, ci la o viziune cu totul nouă, în care se exprimă conversia socratică a subiectului în sine-însuși și preponderența interesului practic asupra teoriei pure.
; În sfârșit, în al patrulea rând, epicureismul încearcă de asemenea să ofere o formă sistematică învățăturii sale și există

turmă o parte din Filosofia lui. — Canonul, Fizica în etică, este dedus dintr-un concept general despre acesta; și mai mult, această sistematicitate nu se limitează numai la Forma exterioară, doar la divizarea exterioară a părților, ci se aplică și ordinii interne a gândurilor. Este adevărat că nu de puţine ori s-a reproşat Filosofiei epicuriene că lipseşte de coerenţă interioară şi de consistenţă; dar acest reproș este nedrept. Dacă abordăm această Filosofie cu cerința unei secvențe teoretice stricte, atunci, desigur, nu ne vom mulțumi cu ea. Nu este greu să arătăm contradicțiile în care cade Epicur când vrea să se încreadă exclusiv și necondiționat în simțuri și totuși trece de la fenomenul senzual la cauzele ascunse ale lucrurilor; când respinge legile logice și Formele și totuși își bazează întregul sistem pe inferențe din fenomene; când recunoaște numai legile și cauzele fizice și respinge toate acțiunile arbitrare și visătoare și, între timp, el însuși, în învățătura sa despre devierea atomilor și voința umană, face din arbitrariul de neînțeles o lege; când reduce orice plăcere și neplăcere la senzații corporale și totuși numește stările spirituale ceva mai înalt și mai important; când de la începutul iubirii de sine deduce prescripțiile umanității, adevărului, dragostei, fidelității și chiar sacrificiului de sine. Dar să nu uităm că stoicii, cărora nu li se poate refuza vigilența și consecvența gândirii, cad în contradicții similare - că și ei afirmă sistemul raționalismului pe o bază senzaționalistă, moralitatea idealistă pe autoconservarea materialistă etc. dacă relativ

GronMeb a fost yi ieenravedmmo, ao .nrvchii acest .nodo-otyarov i irknvaruchii, nalizvet edamstm „vvai intern în sistemul m, do vprzhedlnkshp tanjvrequires să condamne aospisho, în toate privințele, și Philpsof iiel coreean. Nu este necesar să pierdem din vedere faptul

că yePhiloyuphy de secară a intrat în smua (o trecere de la o subtilitate clară a viziunii; Epicur caută îndrumări în filosofie către „chaityo, sistemul * al înțelepciunii chineze. Vodka ziavir pentru el. și > kakof contribuie la acest scop; în funcție de același scop, găsiți * direcția și rezultatul activității sale de făină. vrimѣstivest Mipfizzhva аъ „languor: apoi în afara acestor consecințe, dojas-urile urmau să fie dezvăluite în Eșsur cu atât mai tare, că nu a căutat fericirea punând totul privat sub un șurub universal, precum stoicii, ci doar în satisfacția individuală, *t- în satisfacție. vetoul nu avea o astfel de amnezie, ts pentru stoici și, prin urmare, ozh și nu avea lshyu * nevoie, ei sunt goi, în tehnică logică, aș putea merge * la yyyunitvlnѣv rămâne yari senzual wabled-ii, deci. ediEvtvonnom și avpogrupshshvom yavtonmg vadiago de cunoaștere; om nu avea nevoie să se îndepărteze de la ish-veramenag al materialismului la tema unei priviri care modelează materia însăși pentru a-și oferi orgamele rațiunii; Naire-tmv, cu cât mai excepțional vara „introduce mai mult-mahani din toate motivele, cu atât mai mult ai putea gândi cu dorința lui de fericire, el se va elibera * de semnul vilei franciscendente și te va binecuvânta înșiși * vybsho în firul lui. forte; și, tm * cât de atemis-

la viziunea epicureană viziunea epicureană a cunoașterii condiționale beta a aadieidumului a fost cea mai puternică bază metafizică, este foarte testmyio că Epicur a venerat la fel de mult pe Deavonrite, sfântul Stoiv Revklik; și numai interesul irectistic pentru libertatea individuală i-a determinat pe o sută – mi-am imaginat deviația atomilor – să respingă rezultatul doctrinei lui Democrit despre natura nucleară. Nu e nevoie să atârnă aici, vag din vanada eudemonismului a divorțat de diferitele poziții ale Vaikurean Etaki în opoziție cu cele stoice. Dar așa - ulcerul lui Eninur „kal ochkstiya ei în plăcerea senzuală, dar în absența tristeții, în calm la o dispoziție plăcută a spiritului, apoi învățătura sa morală, în ciuda avdemovizh lui, a primit „cinci acel caracter nobil, care este exprimat conceptelor sale de ob. atitudinea înțeleptului față de suferința și dorurile trupești, față de sărăcie și bogăție, față de viață și moarte, față de umanitatea școlii macabre, în căldura ei „învăluind” sentimentele de prietenie; iar această proprietate a lui Ethaki trebuie să aibă, de asemenea, o influență asupra Fyavika și să-l inducă pe Epicur să inunde cu ea; pentru că, deși ea însăși nu avea niciun interes pentru el, el nu se putea descurca fără ea, pentru că este imposibil să obții liniștea sufletească fără cunoașterea practicilor naturale și eliberarea de prejudecățile religioase. – Astfel, prin sistemul epicurian, în ciuda lacunelor și contradicțiilor sale, trec una și aceeași vedere corect desemnată; toate propozițiile sale esențiale se ciocnesc cu unul și același ultim scop; iar dacă nu găsim în ea o dezvoltare coerentă a unei viziuni teoretice asupra lumii, atunci ceea ce este mai nou nu lipsește din succesiunea care provine din rѣitelvlgo.

și

direcția detaliilor către un scop practic specific.

În Canonul său, Epicur a prezentat o schiță a unei teorii pur senzualistă a cunoașterii, dar pentru a o dezvolta într-o teorie reală, nu a fost suficient de interesat de astfel de întrebări pentru aceasta. Lui Epicur, se pare, nu-i păsa prea mult de rezolvarea dificultăților care decurg din privirea lui. Dacă toate observațiile sunt adevărate, atunci de aici urmează direct propoziția lui Protagoras, că pentru

fiecare ceea ce i se pare adevărat este adevărat, că, în consecință, ideile contradictorii despre unul și același obiect sunt adevărate.
Este adevărat că Epicur încearcă să respingă această consecință, raportând idei diferite la date diferite: ceea ce privește direct sentimentele noastre, spune el, nu este obiectul în sine, ci doar imaginea acestuia; dar există un număr infinit de astfel de imagini și fiecare observație se bazează pe o altă imagine; dacă imaginile care emană de la obiecte similare sunt, de asemenea, foarte asemănătoare în general, atunci este posibil, totuși, din diverse motive, să difere unele de altele. Dacă, deci, unul și același obiect apare diferit unor persoane diferite, atunci în realitate ceea ce au observat nu a fost același lucru, ci lucruri diferite, pentru că imaginile care le-au lovit sentimentele erau diferite; iar dacă observația noastră ne-a înșelat, atunci vina nu stă în sentimentele noastre, care păreau să ne prezinte ceva invalid, ci în judecata noastră, care a concluzionat nerezonabil de la imagine la obiect. Dar este ușor de observat că această explicație nu face decât să împingă dificultatea mai departe.
Observarea transmite întotdeauna corect imaginea care ne-a lovit sentimentele, dar imaginile nu transmit întotdeauna obiectul în același mod și corect: cum, după aceasta,

pentru a distinge imaginile adevărate de cele false? La aceasta Epicur nu are niciun răspuns; dacă spune că înțeleptul știe să deosebească imaginile adevărate de cele false, atunci doar criteriul obiectiv este respins și întreaga decizie despre adevăr și eroare este lăsată la latitudinea subiectului. Dar odată cu aceasta, toate ideile tale despre proprietățile lucrurilor sunt recunoscute ca ceva doar relativ; pentru că dacă observația nu ne arată lucrul în sine, ci doar acea imagine a lui care ne-a atins simțurile, atunci aceasta înseamnă că ea ne prezintă lucrurile nu în sine, ci doar în relația lor accidentală cu noi; ne anunță despre necondiționat, dar numai despre proprietățile lor relative. Epicur ar putea ajunge la o astfel de concepție, ca și predecesorul său Democrit, ca rezultat al Fizicii sale atomiste: de îndată ce atomii nu sunt doar multe dintre acele proprietăți pe care le observăm în lucruri, atunci orice altceva, ca reprezentarea senzuală a materiei însăși, trebuie recunoscut ca ceva ce nu aparține esenței lucrului, ci doar aspectului acestuia. Între timp, interesul speculativ al lui Epicur este prea slab, iar nevoia de certitudine senzorială imediată este prea puternică pentru ca el să dezvolte consecvent această direcție; dacă atribuie doar o semnificație relativă proprietăților particulare ale lucrurilor, atunci, în general, tot nu vrea să se îndoiască de obiectivitatea a ceea ce observăm în ele.
Am văzut deja că Epicur a dat Fizicienilor doar o valoare relativă, în funcție de utilitatea pe care o oferă cunoașterea cauzelor naturale, ca singur remediu împotriva prejudecăților. Desigur, din acest punct de vedere, el nu a văzut nevoia unei explicații temeinice și complete a naturii; i-a fost de ajuns

mobmie ynrawBBTb taaoy yaadmd aa world, yumrym ar elimina nevoia de cauze supranaturale. Prin urmare, oricât de larg ar fi scris Emivour & Physics însuși (conform lui Diogev Lavrtsiaago, el singur vorbește despre natură timp de 35 de minute), de fapt, întrebările științifice despre natură nu au luat o zi de interes aero; dacă oh nu am respins posibilitatea acestei explicații ca fenomen, atunci însăși imaginea explicației a rămas indiferentă față de veto. În viziunea generală a

naturii, principalul lucru pentru aero a fost să cânte teleologia lui ramgoozvago într-o viziune re-lvgioavo-filosofică a lumii, toate fenomenele „duc la vryachieni pur natural. Dar cu cât Epicurus ogrya-yiizhal pommanid al naturii la aceste vederi generale, cu atât mai mult, pentru dezvoltarea ei ulterioară, simțea nevoia să se alăture oricărui sistem inamic care era cel mai în armonie cu modul său de gândire; Și așa „sistemul a fost doctrina Democritului a naturii, care l-a înecat de întuneric, care a alungat orice teleologie, și totuși de materialism, și mai ales cu atomistica lui, așa cum Ei & ur vedea scopul practic final al omului. în propria ființă, așa că Democrit recunoaște cu durere axul realității substanțiale în individul necondiționat, în atomi Că Epicur din el însuși prabavyal la teoria sa se află doar în câteva gânduri private, care pentru caracterul fizic al pleoapelor sale Phi nu au. semnificație semnificativă. - Fizica lui Epicur „chinuiește mai mult interesul față de doctrina omului, dar nici aici oda nu este mult dintre cele mai importante, dezvoltând durerea cu partea ei a gândului despre Democrit”. Cel mai înalt aici este adesea conceptul materialist al sufletului în viitorul său este * α-privirea mea sumbră la soarta lui, indiferent cum aș asigura

Evikur, că gândul de a distruge o persoană în ansamblu fumează a fi cel mai reconfortant lucru pentru el, eliberându-l de fricile trecutului și de ororile. Poate părea ciudat că în woi nămol materialist, ca acesta, se face o distincție între ceaiul nerezonabil și rațional al sufletului, între corp și spirit; dar aceste expresii nu au aici sensul general acceptat printre noi; și au ceva materialist, mă refer mai mult la pudră de talc sau la citirea unei substanțe nobile în om. Ascunde remarcabil că, contrar conceptului materialist al sufletului, Epicur, conform cerințelor practice, apără libertatea celei de-a patra voințe; acest lucru era necesar pentru posibilitatea Filosofiei sale însăși; pentru că dacă o persoană nu ar fi liberă în acțiunile sale, atunci ar fi nepotrivit să discutăm despre cum să obții fericirea pentru el; într-o ființă fizică, totul, însăși fericirea sau nenorocirea ei, ar fi atârnat de legile Fizicei și, prin urmare, neschimbat.” a exprimat el, Providența. El pune ambele concepte pe aceeași linie. Nu intrăm într-o polemică împotriva filozofilor pe care îi luăm în considerare și, de aceea, considerăm necesar să indicăm aici urletul de suspans extrem al lui Epicur în tăgăduirea Providenței, cu atât mai mult cu cât euro-negarea este pentru un creștin chiar de prisos. Ceea ce a spus el despre doctrinele zeilor, Epicur, deși respinge credințele religioase ale poporului grec, nu neagă totuși credința în zei, iar acest lucru, desigur, nu din dorința de a se aplica apoi la zei. conceptul general, pentru că pe vremea lui ateismul deschis nu ar fi întâlnit în Grecia, acțiune putredă; mai mult, iar deismul epicurean este contradictoriu

există aproape atâta religie populară cât ar contrazice ateismul.
Deja în partea teoretică a învățăturii epicuriene se remarcă dorința - de a recunoaște doar ființe private ca fiind valabile inițial, ci, dimpotrivă, de a produce o ordine generală numai dintr-o coincidență aleatorie a acțiunilor private: aceeași direcție a fost exprimată în Etica, acea senzație individuală este recunoscută ca normă, iar bunăstarea individului este scopul oricărei activități umane. Dar, așa cum Fizica a condus de la fenomenele exterioare la secretul lor, accesibil doar bazei gândirii și de la mișcarea aparent aleatorie a

atomilor la totalitatea acțiunilor legale, tot așa Etica nu s-a putut opri nici pe latura senzuală a unei persoane, nici pe latura sa. atitudine mândră față de sine însuși; dimpotrivă, de îndată ce conceptul de bunăstare a fost definit mai precis, a devenit imediat clar că acesta poate fi atins doar ridicându-se deasupra senzualității și a obiectivelor pur individuale, numai prin aceeași întoarcerea a conștiinței către ea însăși și ea. ființă universală, pe care stoicii o recunoșteau drept singurul mijloc de fericire. Eyaikur a recunoscut plăcerea ca singura binecuvântare necondiționată; în aceasta a fost de acord cu cirenienii; dar, în timp ce cirenienii vedeau acest scop doar într-o mișcare liniștită a spiritului, sau într-o plăcere pozitivă, Epicur, fără a respinge această plăcere pozitivă, a pus deasupra ei negativul, și anume liniștea sufletească, sau nepăsarea, care se bazează pe cele spirituale. proprietatea unei persoane, ca o plăcere pozitivă asupra emoției senzuale. Prin urmare, așa cum Aristippus a considerat în mod constant plăcerea corporală ca fiind cea mai înaltă, la fel și Epicur, cu aceeași succesiune,

a făcut spirituale plăcerile trupeşti. În plus, pentru o fericire deplină, Epicur a recunoscut necesitatea virtuții, în care a fost de acord cu cei mai stricți profesori de morală, astfel încât până și adversarii săi au fost de acord că învățătura lui morală era pură și serioasă și în rezultatele ei nu se opune stoicului. Tact, gânditorul stoic Seneca vorbește despre el: in ea quidem ipse sententia som, sancta Epicurum et recta praecipere, et si propios accesseris tristia. ¡taque non dico, quod pierique
nostrorum secta m Epicuri fi a giti or um magistralii esse, sed illud dico: male audit, infamie est, et immerito, Oì). Dar Epicur contrazice aspru stoicismul, definind raportul dintre virtute si placere, pentru ca pentru el virtutea nu este un scop in sine, ci este doar un mijloc pentru un scop in afara intentiei sale, un mijloc pentru o viata fericita, desi cel mai sigur si indispensabil. Cu toate acestea, pe de altă parte, Em-kur își înfățișează înțeleptul cu aproape aceleași trăsături ca și stoicii săi; iar prescripțiile sale private pentru viață, din câte îmi sunt cunoscute, vizează scopul de a conduce oamenii către fericire prin moderarea dorințelor și pasiunilor. Epicur, ca și stoicii, vrea să obțină prin moralizarea sa independența spiritului și a fericirii; și numai atunci când stoicii caută această independență în suprimarea sensibilității, epicureismul speră să atingă același scop prin moderarea și limitarea senzualității. Astfel, cu toate diferențele de bază și direcție a filosofării, în epicureism și stoicism se exprimă aceeași dorință, care distinge în general Filosofia greacă după Aristotel - dorința de a afirma interiorul.

Vit. bate. Cu. 12. p. 91

bschch al unei persoane, iar în gândirea sa auto-coeziunea, face eroul absolut și adaptabil din tot ceea ce este exterior. - Ținând o persoană departe de tot ce este exterior, Epicur, însă, nu-l respinge din legăturile cu alte persoane; dimpotrivă, el crede că viața umană este posibilă numai în cina umană-eaart, a cărei formă cea mai înaltă este prietenia. Este adevărat că Eijkur explică fundamentul prieteniei, lipindu-se într-un mod vag, cu conștiința utilității ei și mai ales nevoia de bunăvoință; dar în ciuda explicației eudemoniste a prieteniei, el îi atribuie în continuare astfel de trăsături cu care va lupta cu cea mai dezinteresată iubire, Să fie dispusă să-și sacrifice

viața pentru un prieten și sfătuiește să-și aleagă ca prieten pe cel mai demn și înțelept soț. , astfel încât individual-dum-ul să aducă sprijin moral personalității altcuiva. În acest fel, Epicur, oricât de izolat ar fi theoretvchvchvsya yvDYavaduma, dar însăși individualitatea se extinde la propriu, pentru că cel mai înalt scop al prieteniei este recunoscut de HB este securitatea DOAR a ființei exterioare și despre care vorbește despre tot, și în principal securitatea unei minți educate; iar educația Belfiasiyuety necesită o persoană toshyayu chchorda „când din stări și senzații private nu se merge decât esența universală a lucrurilor și la esența proprie, universală.
Pentru a înțelege mai bine semnificația epicureismului, putem totuși să-l privim în legătură cu stoicismul. Opusul lor este groapa însăși; dar cu toate contrariile lor, ei exprimă atât de multe lucruri similare încât par a fi doar membri corelativi ai unui întreg și este imposibil să nu recunoaștem asemănarea lor ca o promovare a aceleiași direcții principale. Ele converg între ele deja în caracterul general al fidosofismului: în

ambele expun Fizica în Logică, ca simple mijloace magice ale Eticii, ambele îi conferă lui Fmain o valoare mult mai mare decât Logica; iar dacă Epicur nu a neglijat tehnica logică, în timp ce stoicii erau angajați cu prudență în prelucrarea ei, atunci ambele școli sunt din nou de acord că și-au exprimat mai multă independență doar în cercetarea criteriului adevărului. Chiar acest criteriu a fost înțeles de stoici și eia-nureeni în mod senzual și ambii aveau aceeași bază pentru el; senzaționalismul lor este o consecință a concepției lor practice unilaterale. Acesta este motivul pentru care Okeptyag-cismul a fost în egală măsură respins în ambele de către postul prantyachev că cunoașterea este posibilă, deoarece altfel ar fi sigur să acționăm. Și aceasta este convergența reismului Eshsug și a stoicismului, că nu s-au oprit la un fenomen senzorial, deși Epicur este la fel de puțin de acord cu viziunea stoică a avantajului cunoașterii din romane față de cunoașterea senzorială, ca și cu analiza logică a Formelor. de gândire. În ambele sisteme, senzaționalismul nu este în mod exhaustiv - ceea ce este destul de natural - combinat cu materialismul ptí-shitelním, dar acest materialism se afirmă și pe aceeași definiție a corpului în general. În explicarea și expunerea imediată a acestei concepții materialiste asupra celor două școli, ele diferă, desigur, și mai mult decât cei doi gânditori antici care s-au ghidat de ea aici; și tocmai, în contrast între teleologia stoică și fizica mecanică a lui Epicur, între panteismul fatalist pe cele două părți și atomismul deist și indeterminismul pe de altă parte, între oreodoxia speculativă a lui Stopov și „iluminarea religioasă” a Eshtsureenilor - descoperă

■m
aee diferența dintre aceste două școli. Dar pentru asta, el converge din nou între ei în acea parte a fizicii, care este cea mai importantă pentru Etsh, și anume în antropologie, ei sunt de acord că amândoi consideră că sufletul este o substanță înflăcărată și aerisită și chiar ca dovadă a acestui lucru, ambii se referă la mine „interacțiunea dintre dunyu și corp în mod egal, ambele disting între părțile constitutive superioare și inferioare ale sufletului și chiar epicurienii introduc în psihologie, sub această formă, ideea de superioritate a rațiunii asupra sensibilității. Domeniul celui mai aprins concurs între cele două școli este Etica; dar chiar și aici sunt

mult mai aproape unul de celălalt decât s-ar putea crede la prima vedere. La început, η a ars, desigur, că nu există un contrast mai ascuțit decât principiul epicureian al plăcerii și principiul stoic al virtuții; și acest lucru este perfect adevărat; ambele aceste începuturi sunt diametral opuse unul altuia. Cu toate acestea, numai în general, ambele tratează unul și același subiect, fericirea subiectului, iar condiția fericirii este definită în ambele într-un spirit similar. Conform învățăturilor lui Zenon, virtutea este cel mai înalt și singurul bine, iar după Epicur, este plăcerea; dar când cel dintâi caută virtutea în retragerea din senzualitate sau în apatie, iar cel din urmă caută plăcerea în liniștea sufletească sau nepăsare, atunci ambii sunt de acord că o persoană găsește satisfacție completă și permanentă abia atunci când, odată cu cunoștințele sale, ajunge la ecuanimitate. în sine odihnindu-se conștiința de sine și până la independența față de toate excitațiile și accidentele exterioare. Aceeași infinitate de subiectivitate, bazată pe ea însăși și pe universalitatea abstractă a conștiinței, este presupusă la baza ambelor sisteme și ambele au exprimat această idee sub aceeași

m.
Forma în idealul unui înțelept și, mai des, aceleași trăsături; pentru că înțeleptul epicurean, după cum am văzut, se ridică deasupra sentimentului durerii și nevoilor și se bucură de superioritatea sa, care nu se pierde cu trecerea timpului, iar el, în înțelegerea sa) și fericirea, este ca un bot. printre oameni. Chiar și diferența de nuanță a plăcerii și a virtuții este egalată mai târziu, deși parțial, prin faptul că nici stoicii nu separă fericirea de virtute, nici Epicur nu separă virtutea de fericire. Dacă, în sfârșit, la stoici se recunoaște direct nevoia firească de viață în comunitate, se exprimă mai pozitiv atitudinea față de stat și familie, iar cosmopolitismul este exprimat în detaliu, în timp ce la epicurieni se constată o îmbunătățire vizibilă a prieteniei și o blândețe filantropică a moralității: atunci chiar și cu aceste trăsături există ceva în comun între ele, care atât resping caracterul politic al moralității antice, cât și se sustrage vieții publice, pentru a dobândi, în relația privată a omului cu om, baza moralei. universalism. Sensul comun al tuturor acestor trăsături înrudite confirmă suficient că stoicismul și epicureismul, în ciuda opoziției lor profunde, stau pe același teren și că însăși opoziția lor este atât de puternică doar pentru că au unul și același început, pe care îl împart între ele. ei înșiși din două părți diferite. Pentru amândoi, cea mai înaltă este subiectivitatea abstractă, conștiința de sine formată până la universalitate; nu numai stările senzoriale, ci și cunoașterea științifică a subiectului și întruchiparea ideii morale în comunitate, în vederea acestei conștiințe de sine, au doar un sens subordonat; fericirea constă în această conștiință de sine; produce personal *
O8·

2Γβ
start este „deseori scopul Filosofiei și numai în măsura acestui scop orice cunoaștere își primește do-staikmo. Ceea ce separă cele două „colas” este doar o privire asupra condițiilor în care se realizează acest sens al conștiinței: în timp ce curacașii speră să o obțină prin subordonarea necondiționată a particularului față de legea întregului, eigakureanii cred, dimpotrivă. , că numai atunci o persoană poate fi mulțumită în sine - în sine, când „și” nu este limitat de nimic, bazat

în afara lui, că eliberarea vieții individuale de orice dependență și constrângere este prima condiție a fericirii; și de aceea, credincioșii recunosc virtutea ca fiind cel mai înalt bine, iar ultima - bunăstarea individuală, „la plăcere. Dar dacă, ca însăși plăcerea lui Enikur, el a angajat doar o singură „lipsă a unei casete de creion și a răspuns întregului copil * fluxul de viață, atunci este condiționat în mod miraculos de pacificarea dorințelor, indiferența față de răul exterior și stările de sentiment. , prudență cu modul său de acțiune corespunzător, unul într-un cuvânt, înțelepciune ”și virtute, și imagini tanam, sens giratoriu și apoi, el este cusut, în sfârșit, la același rezultat ca și un stoic - la convingerea că numai el este fericit cine se opune în mod covârșitor la tot ceea ce este exterior și este complet de acord cu el însuși.
Tad - ca și stoicismul și epicureismul au unul și începutul pielii, zdrobit doar din două părți diferite, atunci nu este doar opus, dar împreună sunt asemănați unul cu celălalt, dar acesta din urmă servește ca un plus față de prima. Sunt în turma unui bunic, stoicii, în Dialectica lor, au lăsat criteriul adevărului în seama convingerii subiective a minții, dar au neglijat trântorii. polul mentalităţii subiective

viya, - senzație: era necesar, așadar, să-i restabilească drepturile, pentru că senzația începe cu noi fiecare impuls și acțiune; Asta am făcut-o cu Epicur, recunoscând senzația drept criteriu al adevărului teoretic și practic, ca prim punct de plecare al întregii noastre activități psihice. În Fizică, stoicii au sacrificat unitatea și substanțialitatea lui Dumnezeu multiplicării și independenței ființei lumii, îmbinând-o cu ființa divină și, ca sacrificiu față de necesitatea neschimbătoare a dezvoltării lumii divine, au adus tot arbitrarul ființe finite: a fost necesar să se restabilească drepturile ființei finite, iar SRT a făcut ъ Epicur, în locul substanțialului unitatea lui Dumnezeu, punând pluralitatea noastră substanțială de atomi în locul necesității - hazardul și arbitrarul. În cele din urmă, în Etică, stoicii au transferat scopul vieții umane dincolo de el, dincolo de timp; întregul mod de acțiune a fost limitat la latura spirituală a unei persoane și toată virtutea a fost înlăturată din interesele sale vii, temporare, a fost necesar să se restabilească ceea ce a fost neglijat și respins de stoicism, iar Epicur a făcut acest lucru, subliniind scopul temporar. viața în sine, determinând modul de acțiune în funcție de conștiința sentimentelor nevoilor disponibile și aducând însăși virtutea în cercul intereselor senzuale, lumești ale omului. Este adevărat că epicureismul, care completează învățătura stoicilor și, în același timp, o respinge, este aceeași unilateralitate ca și stoicismul: această unilateralitate, ca antiteză, este la fel de greșită în exclusivitatea sa ca și teza sa. ; și chiar și unilateralitatea și limitările epicureismului sunt cu atât mai evidente cu cât el s-a declarat apărătorul părții inferioare a ființei, senzuală și temporală. Și totuși, ambele aceste învățături, cu toată unilateralitatea lor,

Am propriul meu adevăr, care constituie vitalitatea lor. Și este remarcabil cât de puternică această vitalitate a lor, când a luat atât de victorioasă în stăpânire spiritul propriu și al vremurilor ulterioare, a trecut în modul de gândire și acțiune al lumii romane

educate și, timp de câteva secole, a dat direcția socială. moralitatea care strict morală cerinţă stoicism, apoi un spirit uman şi prietenos Etica epicureană, 03); și în plus, această influență s-a produs atunci când erau deja dezvoltate marile învățături speculative ale lui Platon și Aristotel, care s-au păstrat doar în cercetarea științifică, sau au trăit în câțiva indivizi, solitari. Acest adevăr și vitalitate al stoicismului și epicureismului constă în faptul că ambele se sprijină pe cele două elemente de bază ale ființei umane. Ambele învățături au instruit existența perfect satisfăcătoare a omului în mulțumirea lui de sine; amândoi au recunoscut această mulțumire de sine și mulțumire de sine într-o anumită conștiință de sine a omului, iar această conștiință de sine era simțitoare în epicureism. în stoicism este gândire, iar gândirea și simțirea sunt două elemente, deși neplăcute, dar nu mai puțin reale ale esenței umane. Ambele învățături exprimau în sine o conștiință pur și simplu obiectivă, opunând natura și Dumnezeu unei persoane și o conștiință de sine matură, în care o persoană

'··) О влиянии Епикуреиз.ча на общений нравственность, Ciceronъ, adversar deschis al lui теоретическаго учения Елення Еленность ющее: și el (Epicur) a fost un om bun și mulți epicurieni au fost și sunt astăzi și credincioși în prietenii și consecvenți în toate viata si (Fin. U, ÎB. 81).

secolul s-a recunoscut nu numai în relația obiectivă a lui cu natura și Dumnezeu, ci a recunoscut pe Dumnezeu și natura ca propria sa esență, s-a recunoscut ca adevăr al întregii naturi și realitatea ideii divine; dar cu deosebirea că în epicureism omul s-a recunoscut ca ființă de natură primordială și și-a susținut naturalețea, în timp ce în stoicism s-a recunoscut ca o manifestare a Bot-ului și și-a apărat spiritualitatea. Un asemenea adevăr și împreună unilateralitatea stoicismului și epicureismului au cerut, fără îndoială, împăcarea lor în cea mai înaltă unitate; dar această unitate nu era accesibilă nici viziunii stoice, nici epicurei, pentru că, în general, depășea limitele viziunii antice asupra lumii. Conștiința filozofică de atunci, care epuizase deja dezvoltarea conținutului filosofic din propriul punct de vedere, nu trebuia decât să le împace negativ, adică să arate nesatisfăcătoarea ambelor învățături și, dincolo de aceasta, nesiguranța și dubiul tuturor. cunoașterea și acțiunea umană. La fel și scepticismul.

C. DIRECȚIA A TREIA A FILOZOFIEI GRECEI A DEPARTAMENTULUI AL DOILEA:

Scepticismul, respingând teoretic adecvarea criteriilor stoicilor și epicurienilor și fiabilitatea CUNOAȘTERII umane în general, și în termeni practici - • CONȘTIINȚA ÎNSEȘI CUNOSCUTĂ CAUTĂ O PACE IMPERTURBABĂ A SPIRITULUI CA PARTE CEA MAI ÎNALTĂ.

(330 î.Hr. Chr. - 250 AD Chr).

În cunoașterea adevărului există două laturi, - exterioară, înainte

metnaya în interior, subedtmnaya; pentru că adevărul este acordul interiorului cu exteriorul, al gândirii cu ceea ce poate fi conceput. Prin urmare, scepticismul, ca îndoială cu privire la realitatea cunoașterii noastre a adevărului, se poate raporta la această realitate în direcții diferite și, prin urmare, el însuși să apară în diferite stadii de dezvoltare. La început, scepticismul este doar o oscilare a spiritului între polii subiectiv și obiectiv al cunoașterii — nedumerire în ceea ce privește dacă conceptele noastre despre lucruri

corespund sau nu cu obiectele înțelegerii, iar în sfera practică – mulțumirea este doar plauzibilă. ; dincolo de aceasta, Scepticismul poate respinge corespondența vapnkh-ului și redetailurile cu obiectele, în consecință respinge valabilitatea prepozițională a titlului, lăsând în continuare, atât în termeni teoretici, cât și practici, probabilitatea subiectivă, logică; în sfârşit, el poate respinge nu numai validitatea prepoziţională a titlului, ci şi această probabilitate subiectivă a acestuia şi, în consecinţă, rămâne în conştiinţa imposibilităţii de a apăsa adevărul şi indiferenţa faţă de modul de acţiune. Aceste trei posibile etape ale scepticismului s-au dezvoltat de fapt în Filosofia greacă a secțiunii a doua.

a) Primul pas: nedumerire în numele adevărului, judecăți HèfftthiftèâbÉüfcTb, plauzibilitate. Așa este scepticismul așa-numitei Academie de Mijloc, fondată de Arke-eilipy.

■fi) lÌTùpa/i Stadiul: negarea unui titlu adecvat valabil, valabilitatea cunoașterii și acțiunea doar subiectivă, Sau Probabilitate. Acesta este scepticismul noii Academii fondate de KarumadYt.

c) Al treilea * ctyiiifettb: negarea atât a laturii prepoziționale, cât și a laturii subiectului adevărului; imposibilitate

credibilitate, indiferență în modul de acțiune. Acesta este scepticismul lui Pyrrho și al urmașilor săi de mai târziu.

k) PRIMA ETAPA A SCEPTICISMULUI:

Indecizie de judecată; Plauzibilitate: scepticismul lui Lurkesilaus. (c. 270 î.Hr. Xp.)'W|.

Degeaba își prezintă dogmaticii doctrina pe tonul unei decizii finale a chestiunii: adevăratul mod de a investiga lucrurile este că fiecare obiect poate fi examinat din două părți opuse și se pot da dovezi pentru și pentru putrezire. Și dacă da, atunci nu există nicio modalitate de a ști unde se află adevărul și, prin urmare, un ton dogmatic de prezentare nu este potrivit 10th). Este adevărat că stoicii indică criteriul după care adevărul ar trebui să fie distins de minciună; ei recunosc ca atare criteriu φαντασίαν χαταληηττχήν, - o reprezentare persuasivă, sau, ceea ce este, de asemenea, legată de convingerea în adevărul ei; în acest criteriu nu există demnitate presupusă de stoici. Φαντασία χαταλψτττχή al stoicilor este ceva între viață și știință; este mai mult decât un nume, pentru că se leagă de convingerea, de care părere îi lipsește, eu sunt mai puțin decât știința, la care duce doar gândirea; dar între opinie și știință, de fapt, nu există cale de mijloc; și prin urmare φαντασία mata*

„Ч Аркезилай р. въ 116 Ол. (316 или 318 г. до Р. Хр.), um. въ 134 Ол. 74 лѣтъ. (За 242 или X 4 ил.Хр.

·”) Siè. acad. P. 24, iar el (Arcosila) s-a cufundat în dispute, pentru a învăța că nu există o astfel de concepție din adevăr, astfel încât să nu existe o asemenea vedere și din minciună.

λψιιιχή este doar un cuvânt gol. - Ca ceva între opinie și știință, conform învățăturilor stoicilor, este un fel de convingere generală, deopotrivă prostească și înțeleaptă; dar acest lucru nu poate fi îngăduit, pentru că convingerea unui om înțelept este întotdeauna cunoaștere, iar convingerea unui nebun este întotdeauna doar o părere. – Ideile celui înțelept și ale celui nebun trebuie să fie diferite; dacă φαντασία haga Kulikhi} le aparține în mod egal și în alții, ca

criteriu de adevăr comun tuturor, atunci de aceea ea însăși ar fi la fel de mult o eroare, cât și adevăr; pentru că acolo este imposibil să distingem adevărul de minciună, unde adevăratul este același cu falsul.χή, ca mijloc între opinie și cunoaștere, comun ambelor, și, prin urmare, ca urmare a conceptului stoicilor înșiși, nu poate servi ca bază pentru distingerea opiniei și cunoașterii, nu poate fi un criteriu al adevărului. – Dacă stoicii recunosc puterea de convingere însoțitoare ca un semn distinctiv al ideilor adevărate, χαταληπτιχόν., care pare să le aparțină numai lor, spre deosebire de toate celelalte idei, atunci trebuie spus că credința în dreptate poate însoți și ideile false, pentru că nu există idei adevărate de acest fel care să nu fie aceleași și false să ne imaginăm unde ideilor noastre li s-ar da un semn distinctiv de adevăr, când obiectul cunoaşterii nu poate fi baza şi cauza cunoaşterii, întrucât

'*") Siè. ibid. IV. 24. Căci nici falsitatea nu poate fi percepută, nici adevărul, dacă ar fi, ca falsitate.

altfel, ignoranța, care înțelege lucrurile în felul ei, ar fi fundamentul și cauza cunoașterii (07). – Deci, dacă, pe de o parte, în raport cu fiecare subiect, se pot da dovezi dincolo și trecut, iar, pe de altă parte, nu există un criteriu adevărat, pe baza căruia s-ar putea găsi unde se află adevărul, atunci nu putem ajunge la convingerea în adevăr; si fara convingere in ea, totul trebuie sa ramana indecis pentru noi, da>. De aceea, înțeleptul nu trebuie să judece lucrurile în mod hotărâtor, ci să rețină, εηέγειν, judecata sa, judecata lui despre ele. Dacă un om înțelept ar vrea să judece ceva în mod decisiv, atunci în orice caz această judecată ar fi doar o părere, iar o opinie nu este potrivită pentru un înțelept. Totuși, abținându-ne de la judecăți decisive, nu distrugem regula practică de acțiune; Dacă ne gândim doar că pentru viața practică asemănarea corectă este suficientă, atunci εύλογον, probabil. Plauzibilitatea, desigur, nu este cunoașterea adevărului; dar pentru ca voința să fie pusă în mișcare și acțiune, nu este deloc nevoie de o convingere fermă în adevăr; o reprezentare pune imediat în mişcare voinţa chiar şi atunci când lăsăm nerezolvată problema adevărului ei.Nu este nevoie ca cunoaşterea să acţioneze inteligent; se poate acționa, de asemenea, în mod rezonabil, cine, recunoscând lipsa de încredere a tuturor cunoștințelor, este mulțumit

10T) PluL fr. VIL L Zti ou tò ¿πιοτητον «rw ίπιστημηΐ wt
útω yàç tal άπηχτη μοοΰνη της ¿τπστημηί alti'a yare tre *.

rw) Sexul. EinjJ. Matematică. VIL 155. μη νυϋης χατα^ηπτιχης tpavtaaiat ον Je γ*νη<HTαι* μη iïvtnfi êè καταληψβωί τγαλα ίοται &ητατααι &ηταταληψβωί.

*·) Cic. acad. P. 21. Dacă un om înțelept consimte vreodată la ceva, va crede la un moment dat că a fost, dar ori de câte ori este gândit, nu va fi deci de acord cu nimic.

este susținută de verosimilitate, adică de ceea ce are propria sa! un motiv bun. Această verosimilitate este cea mai înaltă formă de viață practică. Cine o urmează este prudent; prudența, ffo'go/od, se exprimă prin fapte drepte (τήν φρόνηνιν nivagv&ai èv τοΐξ χατοριϊωρασί) și duce la fericire. – Deci, cine în viaţa lui este călăuzit de verosimilitate, acţionează drept şi se bucură de fericirea lui I0).

Școala platoniciană, după Ceenocrate, s-a ferit din ce în ce mai mult de cercetările speculative și s-a limitat la Etică. Arcesilaus,

fondatorul Academiei secundare, a urmat aceeași direcție, singura diferență fiind că în locul neatenției anterioare la știința teoretică, a început să o provoace, pentru a dobândi pacea și fericirea vieții prin însăși renunțarea la cunoaștere. . Doctrina stoică a contribuit în special la această tendință, stârnind controverse și îndoieli cu dogmatismul său hotărât. Arcesilaus era nedumerit de utilitatea cunoașterii în general; Din diferite compuși ai foștilor filozofi, el a extras tot ce s-ar putea spune împotriva procentului de cunoaștere ca mental și senzual, a atacat în special științificul stoic pe φανταβία καταληπτική, ca suport al unui dogmatism de stagnare, și se pare că stoic.
Ses. Emp. matb. VII, 158 .
Cic. al Oratului. III. 18. 67. Arcesilas mai întâi... din vertís libri" și imnurile socratice" a lui Platon a luat în principal acest lucru, că nu există nimic sigur care să poată fi perceput fie de simțuri, fie de minte.

g
el considera senzaționalismul cea mai importantă teorie dogmatică a ignoranței, astfel încât, odată cu infirmarea ei, dogmatismul seyeualastic epicurean ar fi trebuit să cadă de la sine. Deci — întrucât Arnesilaus era perplex în privința posibilului!* al cunoașterii, atunci, în mod firesc, el nu și-a format o viziune strălucitoare sau pozitivă asupra conținutului Filosofiei; el a contestat și a respins doar învățăturile altora; Nu mi-am impus cele mai multe respingeri și nedumeriri în scris; doar alți scriitori, în special adepți ai stoicismului, și-au păstrat gândurile sceptice, care au fost adoptate aproape fără schimbare de către studenții săi, dar care, deja un secol mai târziu, au fost pe deplin dezvoltate de către fondatorul noii Academii, Carieades.
I) AL DOILEA STU "I£H scepticism:
O<grnii«m Le predl od tel yioi reliable mmzna* niya; Validitatea cunoașterii auto-acționării numai subiectivă, sau probabilitate: Scepticismul lui Carneades. (aproape de ISO la P, Xρ)η4
Dogmatismul, nici în sens formal, nici în sens monden, ne prezintă certitudinea cunoașterii la care pretinde.
Meritul cunoașterii tale într-un sens formal depinde, așa cum cred dogmaticii, de adecvarea sa obiectului, adică de acordul său cu obiectele cognoscibile. Dar ce ne poate garanta pentru corespondența conceptelor noastre cu obiectele lor? Garanția satisfăcătoare, sau criteriul adevărului, Filosofia nu a făcut-o încă
ia) Carneades, după calcul probabil, gen. pentru 214 si minte. pentru 120 l. către R. Chr.

ne-a înfruntat și nici măcar nu-mi pot imagina. Ni se subliniază criteriul adevărului, mergi în senzație și
un grup de ornamente comune care provin de aici,
- ca în Filosofia epicureană, sau în acele reprezentări persuasive, φαντασία χαταληπιιχι}, la care raţiunea îşi dă consimţământul, —> · ca în. învață stoicii; și vorbind în general, ele indică criteriul adevărului în reprezentările de un anumit fel; dar toate aceste garanţii ale adevărului cunoaşterii noastre nu ne prezintă ele însele un adevăr suficient. Ideile noastre constau în general numai în schimbarea care face o impresie exterioară în suflet și, prin urmare, pentru a ne oferi cunoașterea adevărată, ele ar trebui să ne dezvăluie în forma potrivită chiar obiectul care produce această schimbare. Dar

acest lucru nu se întâmplă întotdeauna; deoarece se ştie că multe reprezentări ne oferă subiectul în mod fals. În consecință, semnul adevărului nu putea sta în nicio reprezentare, ci doar în reprezentarea adevărului. Dar nu există nicio modalitate de a distinge o idee adevărată de una falsă. Ca să nu mai vorbim de vise, viziuni, idei de nebuni, în general despre toate visele goale care au aparența de adevăr, nu putem nega că multe idei false se aseamănă indiferent cu cele adevărate și că trecerea de la adevărat la fals se face. insensibil, distanta dintre ei si altii este umpluta cu o multitudine atat de nenumarata de membri intermediari, deosebiri atat de imperceptibile, incat se pierd complet unul in celalalt si este absolut imposibil de recunoscut granita care separa aceste doua zone. Acest lucru trebuie spus nu numai despre observațiile simțurilor și reprezentările generale care decurg din aceasta, ci și despre conceptele înțelegerii; A

și anume: nu se poate decât să fie de acord că nu facem distincție între astfel de obiecte care sunt asemănătoare între ele, cum ar fi, de exemplu. două ouă, că suprafața pictată, la o anumită distanță, pare a fi un corp convex, un turn pătrangular - rotund, o vâslă în apă - ruptă, că gâtul unui porumbel cu reflux apare la soare ca multicolor. , ca celor care plutesc de-a lungul raului li se pare ca malurile si obiectele aflate pe ele se misca etc ; și în toate aceste cazuri ideile false sunt însoțite de aceeași forță de impresie și forță de convingere ca și cele adevărate. Aceasta este aceeași proprietate și concepte ale rațiunii, pentru că de exemplu. între mult și puțin și, în general, între toate reprezentările cantitative este imposibil să trasăm o graniță definită; mai mult decât atât, un semn care să deosebească adevărul de eroare nu poate fi căutat în conceptele înțelegerii, deoarece conceptele sale, așa cum predau înșiși dogmatiștii, sunt deja formate din reprezentări senzoriale date și, prin urmare, ca și ele, pot fi la fel de false pe cât de false. sunt adevărate; convingerea, haia-Ληπτιχόρ, prin care stoicii disting ideile adevărate de cele false, nu este de încredere în sine, pentru că nu există o astfel de convingere care să nu te înşele uneori; în consecință, nu ne poate servi drept garanție a adevărului; în sfârşit, raţiunea, λόγος, ştie ceva numai atunci când are deja propria sa viziune; dar în vremea când nu-și dă încă consimțământul, συγχατάΜεσις, la o anumită prezentare, încă nu are cunoștință: ce încredere poate avea judecata rațiunii, care nu are cunoștință despre ceea ce ar trebui să-și dea sentința? Deci, nu există deloc un criteriu de adevăr: nici observarea senzorială și reprezentarea epicurienilor, nici reprezentarea și acordul convingător al rațiunii, așa cum se dorește.

Stoicii, nimic altceva nu poate servi drept garanție a fiabilității cunoștințelor noastre, în acordul ei cu subiectul său, întrucât toate acestea împreună ne induce ușor în eroare „3).
Dacă dogmatismul este atât de fragil în relația formală, atunci nu se poate lăuda el însuși cu fiabilitatea cunoașterii în raport cu materia. Pentru a vedea acest lucru, este suficient să ne uităm la teleologia, teologia și conceptele morale ale stoicilor. Stoicii, pentru a dovedi existența zeilor, se referă la consimțământul tuturor popoarelor (consensus gentium); dar acest acord nu este dovedit și nu există cu adevărat; şi în niciun caz nimic nu poate fi hotărât de ideile unei

mase ignorante.Credinţa în zei, stoicii afirmă în doctrină că totul în lume este în conformitate cu scopurile şi se află sub controlul Providenţei divine şi că lumea însăși este animată și rezonabilă. Dar unde este conformitatea sa cu scopurile exprimate în lume? De unde toate lucrurile dăunătoare și distrugătoare, dacă este adevărat că Dumnezeu a rânduit lumea pentru om? Dacă rațiunea este cel mai înalt dar al zeilor, atunci de ce majoritatea oamenilor o folosesc doar pentru a fi mai rău decât fiarele înseși? Dacă oamenii înșiși sunt vinovați de acest abuz, atunci de ce le-a dat Dumnezeu o astfel de minte care poate fi folosită pentru rău? Stoicii înșiși recunosc că nu există nicăieri înțelept și că prostia este cea mai mare nenorocire, cum, după aceasta, să le afirmăm că Dumnezeu a îngrijit în mod corespunzător de oameni,

Sext. adv. Malb. VII. 159. ¿»3¿v iot»n ànXüt âKq&ilat w(vn¡-umu, — ¿v logo òvx ais&isis ou fantaoia ou* alte t» to/n ontons' mereu hor taota onlliv&in faaysòdsrai im&s.

«огда ЭДИ всѣ IWW n ЦЩЮЗ** вы вщщчяяде

dezastru? Să așteptăm, acea luptă împotriva minciunii. ar putea îmbrăca, DO-BRIDSHAYU cu înțelepciune; si cel putin ar avea grija de lucrurile bune, iar meledu cele bune uneori sufera uneori, W fW> Shfochi 0UQ¥0fcpo bucura de roadele zilelor bune: unde sunt turul. bodde-otzhedy Tromysl? Dacă NOI suntem de acord că lumea este „din conformitate cu întregul, că lumea este frumoasă și în cel mai bun mod posibil, atunci de ce să nu admitem că natura și să fie? Dumnezeu, ci legile fizice, au produs această lume? Cine se va lăuda cu o asemenea cunoaștere a naturii și a puterilor ei, pentru a putea dovedi imposibilitatea acestui lucru? Rezonabil, crede Zonon, este mai bun decât nerezonabil, iar lumea este cea mai bună, a făcut lumea rezonabilă. Omul, spune Socrate, și-a primit sufletul din lume, de aceea lumea este inspirată. Cum este posibil să știm că mintea și mediul lumii sunt cele mai bune, cum este ceva mai bun pentru noi și că natura trebuie să fie îmbrăcată pentru a produce un suflet? După cum un bunic este destinat unei locuințe, susțin berzele, așa și dodzhets-ul lumii să fie o locuință pentru bătăi; am fost de acord cu asta, dacă lumea ar fi o casă; dar dacă lumea este într-adevăr o casă, dacă este amenajată pentru un scop definit sau dacă este un produs al naturii care nu are nici un scop, este o altă întrebare. — Însuși conceptul stoicului despre Dumnezeu este plin de creație creatoare: pe de o parte, ei îl recunosc pe Dumnezeu ca o ființă infinită, iar pe de altă parte, îl consideră o ființă specială, cu proprietățile unei personalități vie independente. ; Aceste două donații sunt incompatibile, deoarece este imposibil să se aplice condițiile ființei concrete la Tsoth fără a-i limita infinitul. Și cum să înțelegem natura Divinului? Este imposibil să ne gândim la Dumnezeu ca nelimitat, pentru că nelimitat, de

Ch. Sh. <»

având loc, imobil; dar nici El nu poate fi limitat, pentru că ceea ce este limitat nu este perfect. Divinitatea nu poate fi necorporală, pentru că necorporal, așa cum însuși stoicii învață, nu are nici suflet, nici senzație, nici activitate, este ceva care nu există; dar nici nu poate fi un corp, pentru că corpurile complexe sunt schimbătoare și trecătoare, în timp ce cele simple (foc, apă etc.) nu

au nici viață, nici minte. - Stoicii apără politeismul popular, dar nu ne prezintă niciun semn prin care se poate distinge divinul de nedivinul: dacă Zeus este Dumnezeu, atunci Poseidon trebuie să fie Dumnezeu și fratele lui; dacă da, atunci trebuie să fie zei, râuri și izvoare; dacă Ilios este un zeu, atunci trebuie să fie un zeu și apariția lui pe pământ este o zi; și după aceea - și luyaa și an și dimineața și prânzul și seara etc. Degeaba, de asemenea, stoicii atribuie semnificații deosebite prevestirilor: prevestirea evenimentelor întâmplătoare este imposibilă, dar necesar și irezistibil este inutil; nu există o relație cauzală între prevestiri și evenimente; iar exemplele de semne bune date de stoici sunt fictive. - Iar conceptele morale ale dogmatiștilor sunt șocante și nedefinite. Stoicii cred că, așa cum arta tinde să facă un anumit lucru, la fel și înclinația naturală a unui om tinde să facă ceva care este în concordanță cu natura sa. Dar nu se știe complet în ce constă această chestiune. Există trei opinii diferite despre aceasta: că scopul vieții este fie plăcerea, fie eliberarea de tristețe, fie satisfacerea primelor nevoi ale naturii, care conține germenul virtuții. Dar este clar cât de insuficiente sunt aceste opinii: prima dintre ele umilește o persoană prea mult, a doua o ridică prea mult, iar ultima.

ge o satisface în nici un fel. Conceptele filozofilor despre așa-numita lege naturală sunt și ele false, nu există deloc un astfel de drept, ci există doar legi pozitive; dacă ar exista un drept natural, acesta ar fi neapărat la fel pentru toată lumea; dar se știe că legile sunt state diferite, dar diferite, și chiar în aceeași stare – după diferența de timp și de oameni. Prin urmare, adevărul nu poate fi numit virtute; dacă ar fi o virtute, ar fi mereu la fel; în plus , virtutea prudenței este întotdeauna în conflict cu adevărul: se întâmplă adesea ca urmărirea adevărului să fie cea mai mare imprudență pentru state întregi sau indivizi. Fundamentul adevărului nu stă nici în natură, nici în voința rațională, ci doar în slăbiciunea umană; putem fie să facem răul fără să suferim cel mai mic, fie să facem răul și să suferim din cauza lui, fie să nu facem răul și să nu suferim; dar din moment ce puterea individului nu este suficientă pentru prima alegere, iar a doua este cea mai nefavorabilă pentru noi, atunci ei se îndreaptă de obicei către acesta din urmă, respectând legile și apărându-se prin ele. Astfel, toate legile sunt instituții civile pentru protecția și avantajul celor mai slabi.
Din toată critica dogmatismului în termeni formali și materiale, reiese că adevărul prepozițional ne este inaccesibil și nu ne putem convinge în mod presupus nici măcar de imposibilitatea unei convingeri ferme. Dar indiferent de modul în care am nega cunoașterea adevărului, în orice caz ai nevoie de o bază pentru acțiune, ai nevoie de anumite presupuneri din care ar trebui să plece străduința noastră pentru fericire. Și de aceea este necesar să lăsăm atât de mult imaginației noastre, astfel încât să ne putem determina activitatea prin ele; nu trebuie doar să le recunoști, pe 19 *

pe această bază, pentru ceva adevărat?, pentru ceva „eul local înțeles; nu trebuie să uităm, „dar ideile care sunt adevărate pentru noi sunt de așa natură încât pot fi și eu false, că adevărul nu poate fi cunoscut cu siguranță, iar investigatorul®) trebuie să ne păstrez acordul cu privire la ele și iri-eyashgg în ele este nu la fel cu adevărul, ci

doar „urte yaymmy, άληΰί/ φαινειΗχι, enpoHtnte, &μφασι.ς, πιΟ'ανοτης, probabile viram (Oic.). Și de fapt, fiecare preprezentare are o relație dublă, σχέσις, - în primul rând - cu obiectul reprezentat, în al doilea rând cu fața în sus a copilului; în primul rând o reprezentare este adevărată sau falsă, existând pentru că corespunde sau nu obiectului ei; iar în al doilea - * ne ustură adevărat, sau fals. Dar prima latură a cercetării, și anume latura obiectivă, așa cum am văzut deja, ne este inaccesibilă; și invers, al doilea, dodjezhatelmaya> adică relația reprezentărilor lui Eu cu noi înșine sau probabilitatea intră în zona conștiinței noastre. Atâta timp cât o idee care pare a fi adevărată sau probabilă este la fel de obscură și de nedespărțit ca observarea obiectelor îndepărtate, atâta timp nu trezește în noi niciun consimțământ cu privire la ea; Iamrotiv, dar probabilitatea adevărului se întâmplă să fie suficient de puternică, atunci se dezvoltă în tine un fel de convingere. Dar credința ecologică, ca și probabilitatea în sine, are principii diferite. Cel mai mic grad de probabilitate apare atunci când o reprezentare, deși în sine produce o impresie decisivă etc., dar nu este în legătură cu alte reprezentări; atunci omo se numește pur și simplu probabil, w/'au/ φαηααύχ. În al doilea grad de probabilitate este o reprezentare atunci când impresia de adevăr pe care o produce nu este contestată de alte predotale legate de ea; pe

de acest grad, se spune că prezentarea este probabilă la cei care întâmpină obstacole în acceptarea ei, πιθανή χαί απερίσπαστος (Cicero numește ero: visionem probabiem et ipæ non impedia Lue. Acad. 31.32). Cel de-al treilea grad de probabilitate apare atunci când ideea, fiind examinată cu atenție de eu în mine în raport cu ceilalți, în toate aceste împrejurări își găsește confirmarea pentru sine; o astfel de idee se numește probabilă, având obstacole în calea acceptării ei și studiată în detaliu. πιθανή χαὶ απερίσπαστος χαι διε&ω-ΰευμ,ένη (SAU περιωδευμένη}. îngăduința în ea, putem fi într-un grad sau altul de probabilitate; și deși unul dintre ele nu exclude posibilitatea greșelii, dar această împrejurare nu va împiedica această situație) acționând calm, în calitate de acopo, ne-am convins cândva că tinerii tăi practici nu ar putea avea o certitudine necondiționată și, în egală măsură, nu ne vom îndoi și nu vom afirma sau nega teoretic ceva de același lucru într-un mod condiționat, care este singurul care vă rămâne: facem nu suntem de acord cu o idee în sensul că o considerăm observabilă, dar vom fi de acord cu multe dintre ele într-un alt sens, în sensul că le considerăm a fi foarte probabile. — Probabilitatea astfel înțeleasă poate servi ca o pierdere suficientă a vieții și ne conduc la fericire.

În învățăturile lui Carneades întâlnim aceleași trăsături principale ca și în teoria lui Arcezdai, dar prima este mai pe deplin dezvoltată și mai detaliată. În timp ce Arcesilaus se întreba

numai în adecvarea cunoștințelor umane în general, Carveades, care în lumea antică a câștigat o mare faimă pentru talentele sale, în special cu mintea sa ascuțită, a distins latura subiectivă și obiectivă în cunoaștere în general și mult mai decisiv decât Arkesilaus, a respins nuyu din urmă atât în termeni formali, cât și materiale. Luptând împotriva dogmatismului, a descoperit nesatisfăcătorul criteriului de adevăr al stoicilor și epicurienilor și a ajuns la concluzia despre imposibilitatea oricărui criteriu satisfăcător al adevărului obiectiv. Din punct de vedere material, el a infirmat mai ales dogmatismul

stoicilor; a studiat cu zel filosofia lor, în special numeroasele scrieri ale lui Hrisip, care au oferit hrană din belșug criticii sale inexorabile; motiv pentru care spunea adesea despre sine: „dacă n-ar fi Crisip, eu n-aș fi.”4).< Dar nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Carneade, respingând teologia populară și filozofică a stoicilor, a făcut-o. nevrând să nege existenţa lui Dumnezeu, realitatea Providenţei şi aşa mai departe, el a încercat doar să arate că temeiurile pe care stoicismul îşi afirmă doctrina asupra acestor subiecte nu sunt satisfăcătoare.Aşa a înţeles Scepticismul critic al lui Carnhades şi Cicero: hæc Carneades ajebat, spune el, non ut Déos (olierei, quid enim Philosophe minus convenions?sed ut Stoioos nihil de Diís explicare convincerei "ν'). În această privință, el s-a comportat ca un adevărat sceptic: teoretic nu a îndrăznit să se oprească asupra niciunui. conceptul lui Dumnezeu.mai mult sau mai puţin probabil şi util

'м) Olog. L:iërl. IV. 62. é* μη yaç ην Xçvomnos, ον* αν ην /yd.

”e) Noaptea, acolo, III. 17. 44,

aie, şi a fost călăuzit de Ying în viaţa sa: εοι)ς καί ημονοείν αυτούς φαμέν, spune Sextus Empiric în numele Academicienilor11*0. Același lucru trebuie spus despre respingerea de către Carneade a conceptelor morale; critica sa a fost îndreptată în special împotriva lor; dar ne-a lăsat nicio scriere în urma lui, această parte a disputei cu dogmaticii nu a ajuns până la noi în întregime; Se știe însă că, oricât de mult a încercat Carneades să dezvăluie nesatisfăcătoarea conceptelor morale ale dogmaticilor, el a respectat aceste concepte în viața practică și și-a câștigat de la contemporanii săi numele de om cinstit”7). În fine, Carneades nu s-a ocupat doar de latura negativă a viziunii sceptice, de critica dogmatismului, dar a fost primul care a studiat mai precis latura pozitivă, doctrina probabilității, și a stabilit condițiile și gradele acesteia. După aceasta, scepticismul, pentru o îndoială completă, nu a trebuit decât să respingă probabilitatea ca latura subiectivă a cunoașterii: acest lucru a fost făcut de Pyrrho și de adepții săi de mai târziu.

c) A TREIA ETAPA DE SCEPTISM:

Negarea atât a laturii prepoziționale, cât și a laturii subiective a adevărului; imposibilitatea fiabilității; indiferența în modul de a acționa: Pyrrho ff adepții săi de mai târziu

Vinovatul scepticismului complet, Pyrrho, a trăit mult mai devreme decât Arcesilaus și Carneades; este contemporan cu Alexandru cel Mare și a participat la campania sa din India, unde a făcut cunoștință cu gimnozofii și magicieni, de la aceștia.

nb) Pyrrh. 11k 2. - u') QuiiiU Instik Xlk 1. 4. 1.

,

zvjstvbnl a înțeles parțial greșit învățătura lui - reshzhgolni timini în aodmnii y și indiferența față de toate mmi^ nim4M*. Dar el nu a lăsat nicio „conotație, atunci învățăturile lui Fero Doinlo sunt la latitudinea Noi doar în Câțiva, în termeni generali. Gândurile lui ne-au fost transmise ceva mai pe deplin prin Timov, snllogrzf (Scrisoarea satirică), pe care anticii o recunoșteau ca interpret al învățăturilor lui Pir-poetfBa ”* 5. Deși Pyrrho și Timoy i-au precedat pe fondatorii Academiei mijlocii și noii, considerăm totuși că este corect să-i plasăm în recenzia de după Karnbyad, observăm că învățătura lor, parțial adusă din afară, a rămas în timpurile moderne fără consecințe; lor brogue acest * Scepticism vzshyao mult mai târziu decât întemeierea

Noii Academii, WMWe Iyolo din timpul lui R. Chr. în învățăturile lui EnesiDNMa și Stoucheyin Agrippa și, în cele din urmă, dezvoltate în învățăturile lui Sensta Empiricus, zhyshyata în yonpa din a 2-a, sau chiar în primul tyulo-vyaNa din a 3-a veya după F. Chr. Să examinăm separat aceste trei momente ale dezvoltării piroismului.

aa) Pyrrho și ucenicul său Timon.

(c. 320 î.Hr.)

Trăsăturile doctrinei lui Imroy cunoscute nouă sunt următoarele: „Nu putem cunoaşte deloc proprietăţile lucrurilor; și de aceea reținerea, εποχή, a oricărei judecăți-devm este singura relație acceptată cu obiectele și din aceasta decurge întotdeauna și în mod necesar o stare de indiferență Și liniște sufletească, Μαγαζί'.

"·) Diog. Laéit. IX. 6I.

"") Scit. iEpf 'Netb. 1, 53. o   τύνιíiyuiv.

Nu.

Aceleași trăsături ale scepticismului sunt exprimate mai clar în TkNOnL:

Cine vrea să trăiască fericit trebuie să fie atent la următoarele trei circumstanțe: a) proprietățile lucrurilor, 6) atașamentul nostru față de ele și c) consecințele tangibile ale acestei relații.

Jo a) lucrurile sunt categoric inaccesibile cunoștințelor noastre; nicio proprietate mi nu i-ar fi atribuită unui lucru, în orice caz îi putem atribui la fel de bine ceva pro-'muopolistic'; „iar unul nu are avantaj asupra celuilalt-lpi'121>; în ceea ce privește cunoașterea SST, lucrurile îți sunt indiferente, ώδιΰφορα, adică la fel de necunoscute, ασιάΰ μητα, și la fel de nesupus judecății noastre, χαί άνεπιχριτα. Da, și este bine pentru noi să numim lucruri atunci când nici observația senzorială, nici gândirea nu vă oferă cunoștințe adevărate ceea ce vă face să credeți că lucrurile nu sunt în sine, ci doar în acest fel, kmg yun "yam are, go (¡pairóμενον', acesta din urmă). pentru că chiar și acolo unde sunt cei mai gata să aibă încredere în el, adică în domeniul moralității, aceasta se bazează nu pe zhmpi propriu-zis, ci doar „în obicei și obicei și, prin urmare, orice judecată poate fi contracarată cu drept egal printr-o judecată opusă;

Ait&okl.. ap. bieseb. prtepar. cveirçç. XIV. i8. ¿ 3

Poza de țifi'i.oi'ta όυ&αιμονήσιν iií portretizează βίπειν' ηρντίβν μί

Pe de altă parte, vezi Si, uită-te la Staatïa&ew τελευταίου ti tovțwfcvaj m>!r '¿StruMUvî.

” >) D*»g. Uteri.   r9V yotp ï/Λοίλλβν η itàfìf: ξίναι f.XÛLOTOV» ,4Ă^)/llwiiLxIJL 614'/MÿÆfc*' Лоть Tf¡ (àfy&êfy,

roic av&çuynûvt πφαττ£M\

este imposibil să rezolvi ceva'23'. Și de îndată ce nici observația, nici gândirea, fiecare separat, nu ne oferă adevărul, atunci amândouă împreună nu ne pot conduce la el.

Dacă da, atunci b) atitudinea noastră față de lucruri nu poate fi decât sceptică. Întrucât nu putem cunoaşte în mod absolut proprietăţile lucrurilor, nu putem spune nimic, όριζες, despre ele; nu putem spune despre un singur lucru că este sau nu este; dimpotrivă, trebuie să ne reţinem toată judecata *'tó), să vedem că în ceea ce priveşte tot ceea ce ni se pare adevărat, la fel de mult poate fi adevărat şi ceva opus. Prin urmare, toate cuvintele noastre exprimă doar ideea ta subiectivă, și nu realitatea obiectivă: nu se poate nega, desigur, că ceva ne apare într-un fel sau altul, dar nu putem spune că este așa; chiar și această expresie, că lucrurile ni se apar într-un fel sau altul, nu trebuie

luată ca o judecată afirmativă, ci doar ca un anunț a ceea ce individul, ca om, și nu ca filozof, face stăpânit în starea de mintea 127 '; la fel, această expresie generală că „nu hotărâm nimic” nu este o afirmație pozitivă, ci este doar o simplă declarație și, în plus, tu-
Ibid. 106. nimeni nu-l face pe Pfphon dogmatic sau antilog.
i2<) AristokL ap. Etiseb. præp. ev, XIV. 18. 5. mai degrabă eotin i uk totin, и «отв кой он x eotin, и nor ut ¿y» Hotin.
'25) Diog. Laërt. IX. 76. zero set, dar
, je) Ibid. 106. Ele nu fac Hvfâoiva dogmatice pentru antilogie, următoarele fenomene.
Ibid. 103. Dar dacă ne mărturisim ca ființe umane?”, atunci dogmaticii sunt asigurați că sunt în mod justificat conștienți de acestea ca nemanifestate.

spus doar problematic 128). Această negare a oricărei convingeri ferme poate fi numită neînțelegere, ακαταληψία, păstrarea acordului nostru, έποχή, nimic de nespus, άψαβία.
Din această reținere a judecății (c) se dezvoltă în mod necesar spiritul de neclintit, sau indiferența și calmul lui,   care singure ne pot conduce la adevăr.
nomu fericire1®9'. Opiniile și prejudecățile tulbură spiritul oamenilor și îl atrag la mișcări pasionale, ιιά&ος; dar cel care, la fel ca Scepticul, a renuntat la toate opiniile, singur este capabil sa priveasca lucrurile cu desavarsita liniste sufleteasca, fara a fi deranjat de vreo pasiune sau dorinta. El ştie că tot ce este exterior este indiferent de neînsemnat,! Şi, dimpotrivă, numai starea de spirit a spiritului, sau virtutea, îşi are spuma”1'; și abstragându-se astfel de tot ceea ce este exterior lui însuși, el atinge fericirea, care este scopul întregii Filosofii. Dar, întrucât inacțiunea perfectă este imposibilă, el, deși urmează plauzibilitatea și, prin urmare, obiceiul [μη εχβεβηκέναι την συνή&ειαν], realizează totuși că această poziție a lui nu se bazează pe o convingere fermă. Acestui singur domeniu de opinie greșită îi aparțin toate judecățile pozitive imaginare.
Ibid. 104. iîsçî tis „ovàèv   nal tôn umóioωn^
λέγομζν ώύ ον δογμήν.
,,ι>) Ibid. 107. τέλος δέ οι οττγτιποι φασι την έποχην, γ τςο-πον &καηαλου$έI η αταραξία.
T3Û) Cic. Fin. JL 13. 45. care (vse внеђшнее) „au fost văzute de broască în loc de nor, ca să poată spune că nu era absolut nimic între a fi foarte puternic și a fi cel mai grav bolnav,
Ibid. |V4 16.43. care (Pyrrhus) a pus prin virtute un om nebun care lasă pentru sine ceea ce este de dorit.

bb) Enesidemus și ucenicul său A G U I P fl À. (ca. R. Chr.).
Aenesidemus, a restabilit pirronismul, dorind să-și afirme ideea principală „despre imposibilitatea cunoașterii”, a citat 10 temeiuri pentru aceasta sub denumirea de tropi, τρόποι, sau locuri comune, ιόποι; dar întrucât aceste căi erau îndreptate în primul rând împotriva posibilității cunoașterii senzoriale și nu aveau o ordine strictă, atunci discipolul său Agripa, generalizându-le, le-a redus numărul la jumătate, le-a dat o ordine mai bună și s-a îndreptat împotriva dogmatismului în general, și anume nu numai împotriva sensibilului, dar

și împotriva cunoașterii mentale cu argumentele sale științifice. Să stabilim separat acele căi și alte căi.
Pyrrho a învățat pe bună dreptate că nu pot să deschid deloc proprietățile lucrurilor; Următoarele considerații conduc la o astfel de concluzie, în funcție de circumstanțele cunoștințelor dumneavoastră:
1) Din deosebirea ființelor vii: ó -παρά την των ζωων ¿^αλλαγήν (τρόπος). Ființele vii ale TDK sunt diferite între ele ca origine, nutriție, structura corporală și organizarea organelor senzoriale, astfel încât iulie „nu solicită diferențe în însăși imaginea senzațiilor lor și
LajJ Sext. Emp. anunț. Matematică. XI. 20. x«r« Sì 1Ò φαινόμενων tovchvg ikmtov ίχομεν ì'&ot άγα&όν η κακόν η aSiâtfOțav Tiÿolayofiveiv.

observatii; aceleași lucruri li se par diferite și cu trăsături diferite. Dar a cui imagine a vederii este mai corectă, nu există nicio modalitate de a decide. În consecință, ne rămâne doar să ne reținem judecata asupra obiectelor și fiecare dintre noi nu poate decât să spună cum îi apar lucrurile și nu să determine ce sunt.
2) Din deosebirile oamenilor: d τταρά την των άν&ραί-ηων διαφοράν. Oamenii înșiși diferă unul de celălalt prin proprietățile lor corporale și spirituale. De aici provin vederile și reprezentările lor supranatural diferite ale lucrurilor; dar care dintre aceste puncte de vedere este de preferat, nu suntem în măsură să decidem.
3^ Din dispunerea diferită a organelor de simț: o παρά τάς διαφόρους των àtertf ητηρ№ν χαταν-χννòç. Și fiecare persoană nu este întotdeauna de acord cu self-boi-ul în viziunea lui asupra lucrurilor, pentru că diferite sentimente îi arată ceva diferit în ele și nu rareori chiar contrariul; de exemplu. gustul pare adesea să nu-i placă ceea ce este plăcut ochiului, iar ceea ce pare neted la atingere, ochiului i se pare ondulat; în plus, și mai mult, dacă există și astfel de proprietăți ascunse în lucruri care sunt inaccesibile unui anumit număr de organele noastre ciudate.
4) Din împrejurările în care observăm obiectul”: o παρά τάς πβρι'σταββις. Stări corporale și spirituale - starea de sănătate și boală, veghe și somn, tinerețe și bătrânețe, pace și mișcare, iubire și ignoranță, frică și speranță etc. produce o influență p-shiteliană ca imagine a înțelegerii noastre asupra lucrurilor. Dar de unde știm dacă ne aflăm în acea stare, ci mai degrabă facem posibil ca lucrurile să cadă bine? Tot ceea ce

Nu am stabilit un semn pentru asta, el însuși va cere întotdeauna dovezi.
5) Din poziții, distanțe și locuri: o παρά τάς δέσεις xaì rot διαστήματα xaì τους τόπους. Obiectele ni se par diferite prin diferența dintre distanțe prin care acţionează asupra lucrurilor simţurilor; prin diferența dintre locul în care se află și, parțial, prin diferența de poziție.
6) Din confuzie: o παρά τάς έπιμόμας. Niciun obiect exterior nu ajunge la simțurile noastre pur și neschimbător; Dar parțial trece printr-un mediu străin pentru el (de exemplu, aer), din care se schimbă, iar în parte există umiditate în organele noastre senzoriale, care perturbă puritatea observației noastre.
7) Despre numărul și formarea corpurilor: o παρά τάς ποσότητας xaì σχευασι'ας των υποκειμένων. Deci o bucată de argint este albă, iar

cornul de capră este întunecat; dar particulele originale de argint sunt întunecate, iar particulele cornului sunt albe. Alimentele și medicamentele, luate în proporții diferite, produc efecte diferite.
8) Din relaţiile reciproce ale lucrurilor: ό από τον πρός τι. Fiecare lucru este doar în raport cu un alt lucru ceea ce pare a fi; dar că ea este pentru ea însăși, nu putem ști.
9) Din întâlniri frecvente sau rare: o παρά τάς συνεχείς ή σπανίους έγχυρήσεις. Ceea ce ni se pare adesea și de obicei ne face o impresie complet diferită de ceea ce ni se pare rar.
10) Din influența stilului de viață, a moravurilor, a zshunvv, a ideilor mitologice și a opiniilor dogmatice: ό παρά, τάς αγωγός xaì cot ε&η xaì. τους νόμους

χαζ ιας μυΜιχας πΐστβις χaí τας δογμαΐιχάς υπολήψεις. Legile, obiceiurile și opiniile sunt diferite între diferitele popoare; dar fiecare judecă după obiceiurile, părerile și legile în care a fost crescut sau pe care le-a ales pentru sine; și de aceea nu există un astfel de punct de vedere universal din care să fie posibil să se judece într-un mod uniform ceea ce este adevărat, bine și în concordanță cu natura.
Cu toate acestea, aceste tropi Ί0 pot fi parțial reduse, parțial suplimentate și, în acest caz - reduse la următoarele cinci (Agrippa):
1) Primul trop este împrumutat dintr-un dezacord de opinie. Opiniile umane, nu numai despre subiectele filozofice, ci și despre cele mai obișnuite, sunt opuse între ele; dar niciunul dintre ei nu poate avea un drept mai mare la generalitate decât celălalt, opusul său; de aceea niciuna nu poate fi acceptată ca adevărată.
2) De la continuarea dovezilor la infinit. Nu poți ajunge niciodată la ultimul început, pe care te poți opri'; dimpotrivă, adevărul unei propoziții se afirmă întotdeauna pe alta și așa mai departe până la infinit; în consecință, nimic nu poate fi acceptat ca dovedit definitiv.
3) Din proprietățile relative ale reprezentărilor noastre și ale obiectelor acestora. Lucrurile sunt diferite în funcție de diferența dintre subiecți și mediul în care sunt observate; iar din cauza acestei relativităţi nu le putem cunoaşte în noi înşine.
4) Din inevitabilitatea ipotezelor nedovedite. Cine prezintă propoziții dogmatice, dacă nu vrea să continue o serie de dovezi la nesfârșit, trebuie să se oprească la un asemenea început, care

în sine. nu mai are osdodeod; a $ъ tadoh sduadhere cunoștințele sale se vor baza pe „a. volum;. care în sine nu are nicio bază. In cele din urma,
o) Din așa-numitul κρίμα n ¿exponent-çmeaxs. De multe ori într-un rând doschyuatezhtv,. care folosesc dogmatica, validitatea argumentelor creatorului a ceea ce mai vor să demonstreze; și tocmai, adevărul gândirii este dovedit din observația senzorială, iar adevărul observației senzoriale este dovedit din gândire. Dar revoluțiile în acest fel în dovezi, de fapt, nu dau nimic.
iv) Sext Emai gik (495-245 „măgar R. Khr)
Dogmatiștii opun învățăturii lor Okestvdyaztsu: dar nu are nicio fermitate nici în sens formal, nici în sens material; iar această instabilitate a dogmatismului dar necesitatea ne duce la un rezultat superstițios.

Din punct de vedere formal, în primul rând, în dogmatism, ne apare problema criteriului adevărului. Dar de vreme ce criteriul însuși este încă supus întrebării, atunci pentru a-l găsi este nevoie mai întâi de un alt criteriu, iar pentru acesta din nou încă unul și așa mai departe până la infinit. Mai mult, pentru a găsi un criteriu, sunt necesare trei puncte: un subiect de gândire, o activitate prin care și o normă după care ar trebui să judeci criteriul dorit (christchnrv vtf oν, ài' oν, xat>' o) ; dar niciunul dintre aceste momente nu ne duce la obiectiv. Subiectul care pronunță judecata despre criteriu trebuie să fie un bărbat; Nu s-au hotărât încă filozofii ce este un om dezghețat? Definițiile lor de lovitură-

dia do bark vdt fwwro "nem vadyaSh,; da 4JW * " tSh, w esența sufletului este vad doshnest, însăși ideea că a judeca adevărul criteriului aparține! trebuie să faci, întrebându-te ce fel de persoană să-i dea sou "sh", adică volumul de atom, - $ shom $, Nu. Sh tsvdizhm? Dar în cămin, ascultă, Nu. Să găsești un câine pentru un bărbat lung? Și în ultimul, domnule cum să ajungem la o decizie consensuală a multora? Dar dacă dăm unei persoane dreptul de a judeca adevărul unui criteriu, atunci ce fel de suflet ar trebui să-l judece? Sentimentele nu pot judeca acest lucru; pentru că, de îndată ce mai putem contesta adevărul mărturiilor lor, „apoi lătrând a doua oară“ Maro ar trebui mai întâi să aibă un criteriu; experiență în momente diferite, cu subiecte diferite, ”și chiar în același subiect al aceluiași subiect, sentimentele, în comparație cu altul, exprimă ceva distribuit despre același subiect; aansdod, in general este imposibil sa lasam judecati despre calitatile obiectelor in seama instantelor, deoarece ele ne informeaza intotdeauna doar despre o impresie subiectiva; deci rațiunea nu poate fi un judecător în recunoașterea ir*-teriya, în plus, rațiunea nu știe nimic definit despre propria sa esență, nici despre proprietățile lucrurilor, dar cum poate rațiunea, fiind într-o persoană, să discute exteriorul? — În fine, dacă norma de distribuire a falsului de la fals, așa cum doresc stoicii, trebuie să fie reprezentarea, φα^ασία, atunci în primul rând, esența reprezentării este necunoscută acestor filosofi înșiși; în al doilea rând, reprezentarea depinde de observaţie, iar observaţia ne dezvăluie nu un obiect, ci doar o impresie subiectivă; și în sfârșit, în al treilea rând, întrucât toate reprezentările nu pot fi date, w

Acesta ar fi un criteriu pentru a distinge o reprezentare adevărată de una falsă, iar pentru acest criteriu un altul și așa mai departe până la infinit.

Dacă ar exista un criteriu de adevăr, atunci acesta ar rămâne categoric inutil pentru tine, când nu putem spune afirmativ că există adevăr. Cum putem ști dacă adevărul există când orice dovadă a existenței lui ar necesita dovezi suplimentare? Mai mult, „dacă ar exista adevărul, atunci ar trebui căutat fie în fenomen, φαινόμενον, fie în ceea ce este ascuns în fenomen, άδηλον, fie parțial în acela, parțial în celălalt; dar prima este imposibilă, pentru că nici toate fenomenele nu pot fi recunoscute ca adevărate, din moment ce se contrazic între ele, nici vreuna dintre părțile lor, întrucât nu există niciun semn care să deosebească fenomenele adevărate de cele false; a doua este și imposibilă, pentru că adevărul a tot ceea ce se ascunde în fenomene poate fi acceptat și fără contradicții, așa cum arată experiența; iar pentru cunoașterea adevărului printre aceste contradicții, nu există

niciun criteriu; dincolo de aceasta, imposibilitatea celui de-al treilea caz este de la sine înțeleasă. — În fine, adevărul nu poate fi nimic necondiționat, du-te χατά διαφοράν, și dat de natură, nimic pur relativ, apoi προς i, pentru că în primul caz ar apărea tuturor la fel, iar în ultimul ar fi doar un chestiune de reprezentare subiectivă, și nu obiectivă, - Pe de altă parte, așa cum nu există un adevăr imediat, nu există nici un adevăr mediocru, pe care se dorește să se găsească cu ajutorul dovezilor.Forța demonstrației se bazează pe adevărul premiselor sale; căci atunci când premisele nu sunt justificate, atunci întreaga dovadă este slabă. Dar la fel cum este imposibil să găsești astfel de premise care nu ar necesita argumente în sine, atunci demonstrația trebuie fie să se extindă la infinit.

finitate, sau ostzcho * tt<'Sunt pe pozițiile nedemonstrate; dar prima este imposibilă, în timp ce cea din urmă dezvăluie toată lipsa de temei și slăbiciunea dovezilor. Dovada este ceva relativ și, prin urmare, nu poate fi concepută decât împreună cu ceea ce trebuie demonstrat; între timp, ar fi trebuit să preceadă propoziţia care se dovedeşte, ca bază. În fine, pentru a recunoaște concluziile probei ca adevărate, este necesar să le distingem de fals, iar pentru a vedea falsitatea concluziei, este necesar să le distingem de adevărat; de aceea, semnul concluziilor adevărate trebuie să fie precedat de semnul celor false, iar semnul celor false trebuie precedat de semnul celor adevărate. - Dintr-o asemenea nesatisfăcătoare, sau mai bine zis, imposibilitate de dovezi, se întâmplă ca dogmaticii, care așteaptă adevărul de la ei, să cadă doar în contradicții atât cu ceilalți, cât și cu ei înșiși.
Dacă dogmatismul este atât de slab în relația formală, atunci este la fel de slab în relația materială. Unul dintre cele mai importante concepte în rândul dogmaticilor este conceptul de cauză în general și, în special, de cauză, atât acțională, cât și materială. Dar este posibil să ne gândim deloc la relația dintre cauză și efect? Experiența pare să susțină acest lucru; nu ne putem gândi la fenomene, sau la o serie de ele, fără o cauză, și chiar dacă nu am vrea să acceptăm nicio cauză, am fi forțați să ne întrebăm, de ce este imposibilă orice cauză? Dar, pe de altă parte, nu ne putem gândi la cauze și efecte, pentru că cum ne putem gândi la ele, corporale sau necorporale? Corporalul nu poate produce necorporal, nici corporalul corporal, deoarece osii nu sunt omogene; dar corporalul nu poate produce p corporal, ca

necorporal - necorporal, pentru că ceea ce urmează să provină din substanța activă trebuie să fie deja conținut în ea și nu ar trebui să fie neapărat ceea ce s-a întâmplat. Din aceleași motive, nici ceea ce este în repaus nu poate fi cauza a ceea ce este mișcat, nici invers; și, la fel, ceea ce este în repaus nu poate fi cauza a ceea ce este în repaus, iar ceea ce este mișcat nu poate fi cauza a ceea ce este mișcat. Mai mult, dacă cauza a acționat numai în sine, atunci ar trebui să producă același efect asupra tuturor; iar pe de altă parte, dacă acţiunea sa ar fi determinată de proprietatea acelui asupra căruia acţionează, atunci acest supus acţiunii ar fi la fel de mult o cauză ca şi cea care acţionează. Dar, în general, cum poate acționa un lucru asupra altuia: de departe sau de aproape, unul sau împreună cu altul, printr-o simplă atingere, sau printr-o pătrundere perfectă? Depărtatul nu poate acționa; ceea ce acționează împreună cu altul este tot atât de multă suferință cât și activ, și invers; printr-o simplă atingere acțiunea este imposibilă, deoarece doar suprafețele necorporale se

ating; iar cel necorporal, așa cum ne învață stoicii înșiși, nu poate nici să acționeze, nici să sufere; este imposibil de imaginat pătrunderea multor corpuri, care nu s-ar reduce în cele din urmă la o simplă expunere a părților lor, la un simplu contact. Nu mai puțin dificil este conceptul de suferință sau schimbare; pentru că numai ceea ce este poate suferi; dar câtă vreme există ceva, nu se schimbă până atunci, întrucât schimbarea constă tocmai în faptul că lucrul devine ceea ce nu este. Același lucru trebuie spus și despre conceptele de creștere, scădere și transformare. A reduce ceva înseamnă a lua o parte din întreg; dar de îndată ce se întâmplă acest lucru, atunci acest întreg încetează să mai existe; și în consecință nu este doar o minte*

cervical; de asemenea, este necesar să spunem despre creștere; iar schimbarea părților coincide cu scăderea și creșterea, și cu toate repetarea, prin urmare, ne putem imagina la fel de puțin suferința pe cât ne putem imagina acțiunea.
Și există mai puțină dificultate în conceptul de cauză eficientă sau zeitate. Deoarece, în sens strict, dovada este în general imposibilă, este imposibil să se dovedească existența lui Dumnezeu. Însuși conceptul de Dumnezeu este plin de contradicții. Să ne gândim la Dumnezeu ca fiind infinit și necorporal? Ito într-un asemenea caz nu ar avea nicio mișcare și, în consecință, nicio viață; iar o fiinţă fără viaţă nu este cea mai înaltă şi cea mai perfectă. Să ne gândim la Dumnezeu ca fiind finit şi corporal? Într-un astfel de caz, desigur, ne putem imagina viu, dar din același motiv și noi înșine trebuie să ne gândim la el ca la un sine muritor în schimbare, ceea ce nu este deloc caracteristic celei mai înalte Origini a tuturor lucrurilor.
În cele din urmă, să ne întoarcem la conceptul de cauză a materialului meu, sau a corpului meu. Stoicii spun că trupul este ceea ce poate acţiona sau suferi; dar o asemenea concepţie despre corp este deja distrusă de ceea ce am spus despre conceptele de acţiune şi suferinţă. Ye este mai bun decât conceptul stoic și conceptul matematic al corpului. Corpul, spun matematicienii, este Acela care are extensie în lungime, lățime și adâncime; de aceea aceste trei momente împreună trebuie să constituie un corp. Dar cum nici lungimea, nici lățimea, nici adâncimea, luate separat, nu suportă trupul, cum poate corpul să provină din compoziția lor? Mai mult, cum putem reprezenta lungimea și altele asemenea, în sine și în relația sa cu corpul? Prelungirea în lungime, sau linie, trebuie să provină din mișcarea punctului; dar din moment ce punctul i nu are extensie, atunci nimic extins i nu poate proveni din el; și chiar repetarea punctului

ar scoate la iveală o mulțime de puncte separate, într-un sens bun. Același lucru trebuie spus despre originea unei suprafețe dintr-o linie: întrucât o linie nu are latitudine, este imposibil să se formeze suprafețe prin mișcarea sau repetarea unei linii; în general, nu putem concepe lungimea fără lățime, deoarece nu există o asemenea lungime în experiență și este imposibil să închei volume prin vreo analogie; mai mult decât atât, dacă linia nu are lățime, atunci când două planuri sunt suprapuse unul peste altul, ar exista o linie din liniile care o limitează și, prin urmare, un plan din planuri, iar din corpurile limitate de acestea, un singur corp. — P alte concepte matematice despre corpuri — ca unitate, întreg și părți, spațiu — sunt de așa natură încât observarea și gândirea despre ele sunt în totală contradicție. Unitatea imaginabilă în simplitatea ei este inaccesibilă

observației și pur și simplu nu este nimic; între timp, cel observat senzual este întotdeauna mult pentru gândire. Observația distinge clar întregul și părțile sale; iar gândirea nu o poate face; dacă, pe de o parte, deosebește și întregul a de părțile sale, ea afirmă că părțile nu sunt întregul; pe de altă parte, admite imediat că este parte a întregului, pentru că ei sunt cei care constituie întregul; astfel, întregul și părțile sunt pentru gândire la fel și împreună nu sunt la fel, dar aceasta este o contradicție. A doua reprezentare a spațiului este plină de contradicții. Gândirea o deosebește în primul rând, ca golul, de corpurile care o umplu; dar într-un asemenea caz este și nu este împreună;- la fel ca golul, dispare de îndată ce se umple; dar în același timp ovo și dar dispar, pentru că chiar corpurile sunt umplute spațiu, și astfel vidul rămâne, chiar fiind umplut, adică rămâne și în același timp nu.

ramane. Pentru a elimina această contradicție, șoarecele poate numi spațiul pur și simplu inexistență, spre deosebire de existența corporală; dar într-un astfel de caz, observația îl observă ca fiind, pentru că spațiul este observat ca ceva aparținând lucrurilor; și așa cum există lucrurile, spațiul este și ceva care există. Dacă, pe de altă parte, gândirea, pe baza că spațiul aparține naturii corporale, începe să-l reprezinte ca existent, și anume ca o extensie în trei dimensiuni, sau ca un corp matematic, atunci pentru observație se dovedește imediat a fi nimic, pentru că pentru observație doar corpul material care se simte este ceva, iar matematicul, ca corp insensibil și, ca să zicem așa, necorporal, este un nimic fără conținut. Atât de instabile și de nesigure sunt conceptele fundamentale ale matematicii! Acestea sunt conceptele Fizicii despre mișcare.Conform observației senzoriale, universul se mișcă ca întreg. deci în părți; dar gândirea este forțată să recunoască mișcarea ca fiind ceva complet absurd și deci imposibil. Și de fapt, trebuie să ne gândim la mobil în același timp în două locuri și, în același timp, nu trebuie să ne gândim la el într-unul sau altul, deci în nu; și o astfel de cerință este evident impracticabilă.În mod similar, pe baza observației senzoriale, ne imaginăm că cu cât trebuie să treacă un corp în mișcare uniformă mai multe puncte, cu atât este nevoie de mai mult timp pentru mișcare; dar în același timp, gândirea este conștientă că ceea ce se mișcă, pentru a trece dintr-un punct în altul, trebuie să treacă deja printr-o serie nesfârșită de puncte; și este o absurditate completă că ceea ce este în mișcare necesită cel mai scurt timp pentru a trece printr-un număr infinit de puncte și pentru a trece printr-un număr finit.

romo viy necesită ere terpdo' bmmpe spesero Time · ® ebr »· zɵ«p de multe ori pe care le puteți atribui realității, între timp, observația este considerată a fi acțiunea ei-existentă. Este clar că, cu o asemenea contradicție, imiyaenie venoasă a naturii „ar trebui să fie un pic umflat” și nu este adevărat, este „mare” de fapt, se deschide în opiniile ireconciliabil contradictorii ale filosofilor despre natură. Rezultatul general al tuturor eveyatyachesgah yaz "l * dapvin" zatyuchayeiv în Z<wwt>eM₽íçn văv ίώγαηκ, adică pentru că în fiecare înmulțire este posibil să se opună altuia, "fiecărei baze - altul, mimanu egal . Otgon" Onvotive nu va afirma nimic dogmatic, t, v. el nu va exprima convingerea că lucrurile cunoscute * sunt exact; si la fel mchepo nu vei ■ nega *. pazh-zhzhteino; dar ar fi pozitiv să afirmăm că nu putem: nozmvvp vbschiYI v", nu" vdavaisv în v * ■ vdezhapn, dacă țin

omo "retras" despre tot vmro*· em "; nămol altfel, -*> -shch yai-
subiect vyapmtsya: afară daeppmgoya yuvd”, există wok-uri de foc?
twripsvtai. ¿íç prin πρo·# r» ; nu putem * ști, te voiajez în aeb;
„luăm tolvio, wal onѣ nsh yai” layutbn; nrzhtvriy siootliana ost
nnnshie. Și „nu există nicio îndoială cu privire la sceptic, prin
urmare, Izhѣib prmtaaii și vvishye” și general, yuvet; vn nu afirmă,
„xwffi tovzho ioiyurichmii vyekyavat *. bea t№ iaotevtsiy înseamnă
nrөdetamyaots” pentru el un lucru'931; și chiar - atunci când propria
evoluție este în vprmvavig pentru a forma vgeobshyazh ishozheppi, τ
”press mi dgoiny. sheipiti vѣ „rug nedgomernat * cunoaștere; scursoare
> ^ SftX. Lmp. Pyrrh. hipot. eu. „i. „Xi” Νάνα „¿ *5”. φαίνβμMM ¡Ts№
A№tÿ«i(£t AteyţNMrfiiti

i
el Spune, - *ff nu hotărăsc nimic, < w mm trebuie să mă gândesc la
asta, *- „Eu decid” chiar și faptul că nu decid nimic.··

Oricât de îndoielnică ar fi cunoașterea umană și oricât de justă, deci, abstinența, ¿lo/v, de la orice judecată, dar acțiunea practică și măsura convingerii necesară pentru aceasta este posibilă chiar și fără cunoștințe reale. Iar STVytik este de acord că aceasta sau alta îi apare într-un fel sau altul, că găsește în el însuși așa sau alta stare de spirit; și cum este un Fapte independent de gândirea noastră, tot așa acționează și în conformitate cu felul în care îi apar lucrurile; el pur și simplu nu acceptă fenomenele ca dovadă a existenței și determinarea proprietăților lucrurilor. Este posibil chiar și dintr-o observație îndelungată să culegeți Dreptul la viață cunoscut; pentru că, deși este imposibil de concluzionat (L * L 'meyiy to essence1, cu toate acestea, se poate observa o conexiune, sau o secvență de dz-vzdmvh, care este pre-stJiy de a experimenta și, prin urmare, se poate aștepta apariția altuia din existența unui Bêtw. a studia cursul obișnuit al ve-MI# în gâtul relativ, a-și compune singuri binecunoscutul fel de OftÈiftr baozheia.Din punct de vedere al szg, nu există nimic de negat practic- utilitatea si&^sstm, t^a/, in general, si in special medicina; numai teoriile dogmatice sunt supuse indoielii, ca cunoastere, iesind din cercul fenomenelor, pentru care isi pierd valoarea si arta practica, de indata ce pe măsură ce ies din tărâmul imediat utile, ei intră în subtilități științifice.pe care adua * al tău nu le poate judeca; prin urmare, yovilul meu vstaovYaLeya și nrshmIyu vrrv

în zeii și închinarea lui Dumnezeu, obicei fericit. Dacă luăm în considerare diversele aspecte ale conștiinței imediate, atunci sunt prezentate următoarele patru norme generale pentru activitatea noastră: observarea și reflecția directă, nevoia naturală, legea și obiceiul, arta și experiența.

Iar filosofia este o artă practică. Scopul scepticismului este acea ataraxia piroică (liniște sufletească, indiferență, nepăsare) pe care o atinge o persoană atunci când este convinsă de imposibilitatea cunoașterii. Atâta timp cât recunoaștem ceva ca fiind bun sau rău, până atunci nu putem fi eliberați de anxietatea de a lupta pentru bine și de a evita răul, de frica de pierdere și de setea de a stăpâni binele; în timp ce ne pasă să aflăm adevărul, până atunci ne bucurăm de pace; este posibil doar pentru cei care au refuzat"" de la o astfel de încercare. Impulsul spre somnie este dorința de liniște sufletească; iar

scepticismul însuși – care, prin urmare, este mai bine numit o direcție decât o doctrină (άχωγη, și nu αΐρ&ισις) – nu este altceva decât arta de a ține mai întâi judecata cuiva și apoi de a atinge ataraxia . Desigur, este imposibil ca o persoană să fie complet eliberată de tot ceea ce îi tulbură liniștea; cu toate acestea, el va îndura cel mai inevitabil mult mai ușor atunci când, în starea în care se află de fapt, nu va fi încă tulburat de părerea că această stare este rea; iar în aceste cazuri Scepticul va scăpa măcar de cei puternici

13") Sex. Emp. Pyrr. hypoL I. 237. o ¿ «καί o ooiya-
Τίτραμί^η^ ¿orar, το μίν tv Γχων Ir υφηγτοβί gpbOímf (καθ'* țr Frame»*
àio&tjTtttoì hli go^giko/ ydog) το 3a iviu hp το & το
iiii^i» ge/kiio re ro 9' i·» Mayai/r τ<χτ«*.

spiritul tău. Taim braaaoya, rodul Filosofiei sale ten apraxie, indiferență față de simplul imaginar, i μα ρ tondi) età, moderarea mișcărilor sufletului în raport cu tot ceea ce este inevitabil1M>. Trăsăturile esențiale ale scepticismului complet sunt deja exprimate în acele câteva propoziții care ți-au venit de la Pyrrho însuși. Discipolul său, Timov, a dezvoltat aceleași propuneri mai pe deplin. Aenesidemus și Agrippa au dat doar dovezi pentru a confirma una dintre principiile principale ale scepticismului, împotriva posibilității de a chema; iar Sextus, numit Empiricus (pentru că aparţinea din rândurile empiriştilor), a adunat toate obiecţiile care fuseseră deja făcute împotriva dogmaticilor din punct de vedere formal şi material şi le-a completat parţial din partea sa. Dar intrând în detalii inutile în obiecțiile sale, el nu neglijează nici argumentele slabe, nici măcar răsturnările de situație; totul arată că la acea vreme Scepticismul își pierduse deja prospețimea și, prin urmare. precum Eclecismul din acea vreme, în loc de o dezvoltare ulterioară, originală, și a considerat cea mai mare importanță în colecția și trecerea în revistă eventual completă a tradițiilor școlii sale. Este de remarcat faptul că, în critica sa la adresa legăturii cauzale, Sextus Empiricus nu atinge deloc punctul căruia i se acordă atenție predominant în noua Filosofie, nu abordează problema modului în care conceptul de legătură cauzală ia naștere în noi, și cum ajungem la ceea ce în experiență

Ibid. J. 2d. Фв^й" βφχ* vv* s/Forest "Va* gayu ahyatima

shyudsimyayuschemsya peszheplyalgaya" shaiy aduce acest prcheetoy savz? Vidao, w 8 și, în același timp, cât de mult No. „să cântăm filozofic și să explorăm latura blândă a cunoașterii, totuși gândirea este incomparabil mai importantă decât conținutul conceptului, decât originea lui psihologică; observația în analiza funcțiilor mintale, care a făcut atât de importantă pentru noua Filosofie, nu putea avea încă aceeași semnificație pentru gândirea obișnuită a grecilor, nici în această ultimă perioadă a dezvoltării ei.

ff Scepticismul participă la caracterul general al Filosofiei din secțiunea a doua, b în el, în primul rând, se exprimă preponderența interesului practic asupra teoretic: în general, urmează aceeași direcție pe care o ține ariciul dogmatic modern, se uită la sarcina de Filosofie prin excelență camping din punct de vedere practic și evaluează valoarea studiilor teoretice prin impactul lor asupra vieții și fericirii subiectului; și în special, este de acord cu ei într-o concepție morală asupra vieții, deoarece scopul către care vrea să-i conducă pe oameni este același la care aspirau BtOIK și epicureenii - liniște sufletească, nepăsare, indiferență, αταραξία. Bb-al doilea, iar

Scepticismul urmeaza directia generala a Filosofiei din vremea sa - cea subiectiva: acordand atentie criteriului adevarului, il infirma din latura subiectului, a activitatii sale si a normei sale, fara a atinge latura obiectiva; de altfel, împreună cu stoicismul și epicureismul, și crede fericirea unei persoane în starea sa subiectivă, - în exaltarea conștiinței mai presus de toate exterioare-I el *, nr.

și
Diferiții dintre noi sunt doar că Oshchschi „Emzhu-Raidm Adeshdiyoya Aastrait al subiectului a fost considerat a fi un voimpzhyun care trebuie condamnat de Iosaashya Mira> în legile sale, iar scepticii au crezut că aceasta este configurația în cel mai sigur mod. pentru a rafina renunțarea la aceasta, starea morală însuși a primului se bazează pe o convingere pozitivă cu privire la binele suprem, în timp ce în rândul celor din urmă este doar pe indiferența față de tot ceea ce pare a fi „bun” unei persoane. Ksh. oricât de importantă ar fi această diferență, într-un mod adecvat, dar totuși este imposibil să nu vedem că scepticismul în ambele privințe, adică în predominanța interesului moral și în direcția subiectivității, doar mai departe pe cale urmează aceeași cale pe care și Au intrat etapele și eschtsureenii, că respingerea sceptică a oricărei cunoștințe și a oricărei participări la lucruri este doar extrema acelei întoarceri a subiectului asupra lui însuși, care simpatizează cu trăsătura de bază comună a ambelor „istome”. Prin urmare, cele trei spate ale gândirii ingenioase nu numai că aparțin aceluiași timp, ci sunt atât de asemănătoare în interior între ele încât constituie trei ramuri ale aceluiași nucleu. . În cele din urmă, asemănarea generală dintre ele a fost exprimată <și în faptul că Scepticismul nu se distinge prin independență deosebită, ca și învățăturile sale dogmatice contemporane. Ceea ce este cel mai original în scepticism, ca să spunem așa, boabele sale, este învățătura lui Pyrrho, revelată de Timdiaom; orice altceva este fie doar o negare a dogmatismului, fie o completare specială la argumentele sceptice, fie o trecere în revistă generală a tradițiilor școlii. Dar scepticismul lui Pyrrho a fost parţial împrumutat de el în India și parţial pregătit în Grecia, pe de o parte, dialectica megariană și doctrina cinică a conceptelor și propozițiilor au insuflat o direcție care a dus la distrugerea tuturor.
Biblioteca „Runivers”
combinații de concepte și orice cunoștințe; pe de altă parte, adepţii învăţăturilor lui Democrit, în preajma apariţiei clanului Pyr*, erau aparent înclinaţi spre scepticism; Democrit a negat adevărul doar observației senzoriale; dar urmașul său de mai târziu, Metrodor din Chios, a vorbit despre cunoaștere în general ca pe un sceptic complet, așa cum se poate vedea din următoarele cuvinte ale sale, cu care și-a început lucrarea, care nu a ajuns până la noi: όυδείς ημών ôvâèv oiâev, òv3' υτό τούτο nóieçov όισαμεν η όυχ οισαμενM }.
Deja această legătură exterioară a scepticismului cu vechile învățături filosofice arată că nu este un fenomen izolat și întâmplător; iar relația sa interioară cu sistemele dogmatice contemporane dezvăluie și mai clar că el este o consecință a insuficienței conștiente a învățăturilor stoicilor și epicurienilor și a filozofiei antice în general. Această atitudine interioară a lui constă în negarea dogmatismului, în desprinderea conștiinței de orice conținut pozitiv, universal. Întrucât dogmatismul, cu toate pretențiile sale de a deține adevărul, nu a rezolvat nici problema criticii adevărului, nici a fericirii omului, atunci scepticismul a ajuns la concluzia că omul

trebuie să accepte lucrurile așa cum îi apar, fără a recunoaște.
înțelegerea sa ca adevărată - că în cercul ființei sale finite, el trebuie să-și aranjeze bunăstarea senzuală, așa cum este dată, fără a se îngrijora de a determina modul de acțiune al lui prin idei superioare - că trebuie să trăiască în societate în conformitate cu legi acceptate, și nu pentru că le consideră adevărate, ci pentru că sunt acceptate ca lege - că, după înclinație și împrejurări, el poate
'**) Aliatoci. sunt. Euseb. pregătire ev. XIV. 19, 9.

să-și exprime participarea imediată la orice subiect, fără a-i atribui, totuși, o semnificație semnificativă, cu excepția, poate, că aceasta va contribui, poate, la bunăstarea lui temporară. Pe scurt: liniștea sufletească, bazată nu pe vreo viziune pozitivă asupra lumii, ci pe indiferența față de toate opiniile posibile, ar trebui să fie singurul bine acordat unei persoane din soarta lui. Iar tuturor eforturilor gândirii filozofice trebuie să li se atribuie doar meritul negativ pe care Filosofia l-a adus la evidentă necesitatea acestei indiferențe, deoarece efortul ei de a dezvălui adevărul unei persoane și prin înțelepciune de a-l conduce la fericire, s-a dovedit a fi complet. zadarnic. Așadar, scepticismul se învecinează în interior cu vechile învățături, ca negație! Cu toate acestea, respingând ca pe un vis idealurile înțelepților și fericiți, el își propune, la rândul său, un ideal, deși numai negativ și la fel de irealizabil ca idealul stoicilor, sau al epicurienilor. Scepticul nu putea realiza cu adevărat acea indiferență față de toate ideile, acea autoanihilare a conștiinței, la care aspira; pacea sceptică, ca și nepasiunea stoică, este un scop pierdut în infinit.Conștiința Scepticului, prin însăși natura sa, trăiește numai prin distrugerea efectivă a oricărui conținut spiritual concret; prin urmare, trebuie să ia constant acest conținut în sine pentru a avea un obiect pentru acțiunea sa distructivă; și, prin urmare, trăiește în contradicție internă cu sine, refuzând orice conținut pozitiv și, în același timp, umplut cu „orice conținut posibil. De aceea, vechii sceptici erau de fapt familiarizați cu toate domeniile cunoașterii și studiau în special Filosofia greacă în toate

tipuri ale dezvoltării sale, deci, desigur, pentru a obddad» jm în contradicții și a o infirma; iar într-o asemenea situaţie, în locul odihnei ce se aştepta de la Scepticism, rnidostaddvo ar fi trebuit să experimenteze o ur.e-voga neîncetată a spiritului. Cu toate acestea, semnificația istorică a lui Skedtstsindm trebuie căutată nu atât în învățătura lui negativă, în idealul său negativ al înțeleptului fericit, cât în da, negarea semnificației întregii Filosofii antice. Și, de fapt, Filosofia greacă a făcut întorsătura deplină a dezvoltării sale, iar pe această cale mintea umană nu ar fi putut merge mai departe; a fost necesar să ieșim din cercul conceptelor medii și să deschidem calea pentru unul nou. Dar spiritul omului, cu toate amintirile sale, era acum strâns legat de trecut, de această dezvoltare cea mai fericită a vieții mintale la poporul grec; iar înseși Formele filosofiei grecești, dezvoltate variat de conștiința liberă, sunt atât de frumoase încât spiritului uman i-a fost ușor să se liniștească. Legăturile care legau omenirea de trecut trebuiau tăiate; a fost necesar să distrugem fostele Forme ale conștiinței filozofice, oricât de frumoase ar fi acestea, pentru a scoate gândul mereu distractiv din acest corp care se întărește și pentru a-i oferi ocazia să înceapă un nou cerc de dezvoltare mai înalt. Scepticismul a oferit acest mare

serviciu conștiinței filozofatoare, deși nu a avut direct acest scop în minte. A zdrobit fără milă tot ce trecuse pentru a se așeza pe ruinele sale și, între timp, nu a deschis decât un câmp pentru lucrări noi și mai înalte ale conștiinței filozofice. Respingând realitatea cunoașterii adevărului din punctul de vedere pe care a stat conștiința filozofică în Grecia, nu am realizat pacea pe care am căutat-o, este directă") doar a stârnit dorința în spiritul uman - oshu-

la fund din anxietatea skedtic. Dar o asemenea eliberare nu putea fi realizată decât prin conținutul pozitiv al adevărului. Prin urmare, din scepticismul însuși, din indiferența lui față de adevăr, s-a născut dorința cea mai arzătoare pentru adevărul cel mai înalt, revelat, sau un asemenea conținut, care, fiind în afara omului, ar fi inaccesibil obiecțiilor scepticismului și ar satisface necondiționat. înțelegerea noastră. Această dorință lâncegoasă pentru adevăratul necondiționat a devenit principala excitație a spiritului în direcția și dezvoltarea Filosofiei în noua ei a treia perioadă. Din această sursă survenită în cursul secolului al III-lea după ce R. Chr. Neoplatonismul, ai cărui predecesori au apărut, însă, chiar mai devreme, în preajma Nașterii lui Hristos.

III. Vedere generală asupra caracterului grecului
Filozofie.

a) Am recunoscut ca prima trăsătură distinctivă a Filosofiei grecești dezvoltarea sa independentă, independența sa față de convingerile și credințele religioase. Și Filosofia greacă nu a fost într-adevăr supusă în dezvoltarea ei influenței directe nici a religiei poporului, nici a misterelor. Motivul acestei independențe a Filosofiei grecești este ascuns în însăși religia grecilor, în originea, structura exterioară și esența ei însăși. —Religiile orientale, începând cu viziunea chineză asupra lumii, și-au ridicat originea la autoritatea divină și, prin aceasta, au legat, mai mult sau mai puțin, libertatea de gândire, definind cercul înțelegerii și modul de a privi lucrurile; pe de altă parte, religia greacă

nu numai că a ieșit direct din conștiința populară, ci i-a și atribuit direct originea, primindu-și ideile despre zei mai degrabă de la poeți decât de la preoți; şi de aceea nu avea acea autoritate divină cu care ar lega conştiinţa filozofică.—Astfel, religia greacă nu avea nici o ierarhie influentă, nici o dogmă inviolabilă. Acțiunile liturgice nu erau printre greci proprietatea exclusivă a unei clase; preoții nu erau singurii intermediari între popor și Divinitate; fiecare individ și fiecare comunitate avea dreptul de a oferi jertfe și de a se ruga singuri; la Homer, regii și conducătorii oferă sacrificii pentru subordonații lor; gospodarii pentru familie, fiecare individ pentru sine, fără ajutorul preoților; chiar și atunci când creșterea cultului templului le-a dat mai multă importanță, ei s-au limitat doar la anumite jertfe și activități liturgice din cercul lor local, dar în același timp au rămas constant în folosirea sacrificiilor și rugăciunilor nepreoțești și a întregului rang. a activităților liturgice a fost asigurată de stat demnitarilor numiți prin alegere sau prin tragere la sorți, precum și parte a mamelor individuale și a capilor de familie împreună cu demnitarii comunitari și de stat. De aceea preoţii nu au putut dobândi aici o influenţă care să fie în vreun

fel potrivită pentru poziţia lor între popoarele din Răsărit; și oricât de mare a fost importanța dobândită de preoții unor temple, unde erau oracole, în general preoția se bucura incomparabil de mai multă cinste decât putere; era o funcție politică de onoare, în care, deci, se acorda mai multă atenție reprezentativității și avantajelor externe decât capacității spirituale deosebite; deci Platon (Polit,

290. S.), pe deplin în acord cu spiritul conceptelor grecești, îi consideră pe preoți, cu toată demnitatea lor, doar slujitori ai obștii. Dar acolo unde nu există ierarhie, dogma nu este posibilă acolo, ca statut general de credință, pentru că nu există organe de întocmire și păstrare a acesteia. „Dar chiar și în esența religiei grecești, o dogma definită și de sine stătătoare nu a putut fi elaborată în ea. Această religie nu s-a dezvoltat de la un început într-un sistem definit, dar opiniile și tradițiile comunităților și clanurilor individuale, aduse de acestea din locuințele lor originale, în diferite localități, cu diverse influențe externe, au format o varietate neobișnuită de saga și ritualuri locale. b; și, prin urmare, credința generală elenă s-a dezvoltat doar încetul cu încetul, nu prin intermediul sistematicii veologice, ci pe calea acordului liber, ai cărui mediatori principali au fost, pe lângă apropierea personală și riturile sărbătorilor naționale, arta și, mai ales , poezie. De aceea, în Grecia nu a existat de fapt o doctrină religioasă general recunoscută, dar a existat întotdeauna doar mitologie, iar conceptul de ortodoxie era necunoscut aici. Închinarea zeilor statului, desigur, era cerută fiecărui cetățean, iar împotriva celor care erau condamnați pentru nerespectarea cultului lor obișnuit sau judecați pentru negarea religiei de stat, erau adesea îndreptate cele mai severe pedepse; dar oricât de sever a fost lovită însăși Filosofia pentru aceasta în persoana unora dintre adepții săi, totuși, în general, atitudinea indivizilor față de credința publică era incomparabil mai liberă decât în rândul acelor popoare care aveau o doctrină religioasă care era cu siguranță exprimată și protejată. de o castă puternică.yu preoţi. Severitatea față de inovațiile religioase a fost legată de
21*

Grecii nu direct la doctrină., la calea cea mai apropiată de cult, ci la doctrină numai atunci când aceasta amenință închinarea publică a lui Dumnezeu; în ceea ce privește opiniile reologice în sensul propriu, credința grecilor, fără sistem geologic și cele mai vechi monumente scrise, în saga templului, în descrierile poeților și în ideile oamenilor, avea un caracter prea nedefinit și instabil. Formă; și aproape fiecare tradiție, întâlnindu-și propria contradicție în alte știri complet diferite, trebuie neapărat să fi trebuit să-și piardă respectul în opinia generală într-o asemenea măsură încât să nu mai poată domina în interior gândirea și să o limiteze în exterior într-o asemenea măsură în care aceasta. era în Est. — O influență mai mare asupra Filosofiei grecești a fost presupusă de unii din partea Misterelor, deoarece în ele era comunicată inițiaților o teologie mai pură sau mai speculativă. Dar această poziție este departe de a fi justificată de cele mai recente cercetări pe acest subiect. Tainele erau inițial sărbători liturgice, care, prin conţinutul și caracterul lor religios, nu se deosebeau în niciun fel de cultul public și deveneau secrete doar pentru că fie aparţineau unor comunități, clanuri

și moșii, precum tainele Ideei (pădure). , pe muntele Id în iadul Tro) Zeus și Hera argivă, sau pentru că natura zeităților cărora le-au fost dedicate cerea o asemenea formă de cult - ce trebuie spus despre misterele eleusinei și, în general, despre cultul secret al zeităților chooice. Misterele au devenit un anumit contrast cu religia publică doar pentru că, în parte, cultele antice și Formele lor au fost păstrate în ele, care au dispărut mai întâi în iad, parțial pentru că serviciile teologice străine.

trăim, trăim. Dionysosul trac și Cybele frigiană, ambele culte private, au adoptat Forma misterelor și, în timp, s-au contopit mai mult sau mai puțin cu vechile slujiri mistice. Dar în nici un caz nu conțineau propoziții filozofice sau învățăturile unei teologii mai pure, care se ridicau în esență deasupra credințelor oamenilor. Nicio învățare sau predare nu avea legătură cu misterele; acesta nu era obiceiul din antichitate; „în depozitul și cursul ritualurilor mistagogice”, așa cum a exprimat pe bună dreptate domnul Katkov *e în Yaas, „fără îndoială că sensul a fost exprimat, dar acest sens nu a fost încorporat aici nici în kika – nici în doctrina care exista anterior în Forma conceptelor; dimpotrivă, a constat implicit în însăși reprezentările care s-au deschis înaintea epoptelor și în încercuirile narative legate de aceste reprezentări; Eu, după înțelegerea mea, puteam interpreta eu însumi dramele întâlni-tonice, dar știam să „Mesajele verbale, asemănătoare acțiunilor sacre, se limitau doar la scurte Formule liturgice, indicații ale instituirii ritualurilor sacre și tradițiilor sacre (¿ Βφοι λόγοι) de același fel, ca și în alte slujbe de cult specifice, - narațiuni despre înființarea cultului și localitatea acestuia, despre numele, originile și istoria zeităților cărora le-au fost dedicate misterele, într-un cuvânt - mea explicații oologice ale cultului, care au fost comunicate de preoți iscoditori, sau și terți. Misterele, desigur, nu pot fi negate o anumită semnificație pentru Filosofie, ci doar semnificația și semnificația lor.

|a') Eseuri despre cea mai veche perioadă a filosofiei greceşti. Moscova.
1853. p. 5.

influența nu este atât de mare pe cât s-a presupus adesea. Sensul misterelor grecești ar putea fi deja apropiat de Filosofie; dar cu toate acestea, după cum a notat Lobec, 38), ei au pregătit doar o rezervă pentru gândirea filozofică și ei înșiși nu au avut nicio pretenție la numele de Filosofie; au reprezentat pentru greci doar trecerea la Filosofie. Dacă punem punctele de vedere ale primilor gânditori greci în relație cu așa-numita înțelepciune orfică, atunci în sensul că ei au continuat dezvoltarea conținutului ei și, în consecință, s-au aflat sub influența ei directă, dar numai pentru că Filosofia greacă, din prima sa reprezentanți , dezvoltat în aceeași direcție cu scufundarea spiritului în natură și în sine.

Pe de altă parte, independența Filosofiei grecești față de religia populară este justificată și de faptele Filosofiei însăși. Deja de la primul ei pas, s-a despărțit de religia populară, am devenit într-o atitudine liberă față de ea. Deja gânditorii ionieni antici au recunoscut ca începutul tuturor lucrurilor o substanță care rămâne permanent - apă, aer nemărginit, nemărginit și orice altceva - doar o schimbare a unuia dintre aceste principii inițiale; dar o asemenea viziune asupra totalității ființei, direct contrară politeismului grec,

unde fiecare ființă divină avea independență deplină. Este adevărat că Thales a împrumutat de la egipteni ideile lor religioase și le-a folosit pe unele pentru a explica natura și a transmis aceste idei gânditorilor cei mai apropiați de el în timp și loc, Anaximandru și Anaximenes; dar aceste idei nu numai că erau complet diferite de greaca populară

Din misterele stâlpului. Pt. IH, p. 4.

religiile din vremea lui Thales și dacă erau asemănătoare cu misterele orfice originare ale lui Dionysos, atunci în ele căzuseră de mult în uitare printre preoții înșiși; și, prin urmare, Thalesom și alți fiziologi ionieni antici sunt acceptați nu ca concepte religioase, ci pur și simplu ca o viziune liberă asupra naturii și, prin urmare, modificate și transformate de ei în mod independent. Înaintea acestui gen de concepte despre principiile generale şi condiţiile de viaţă, pe care le pun ca bază a învăţăturii lor, puteau ajunge şi prin propriile consideraţii; deoarece substanța primară, forța sa vitală, spațiul și timpul sunt astfel de aspecte ale ființei, care apar ele însele gânditorului atunci când se adâncește în natură; așa că măcar s-a gândit la Thales și Aristotel, care, pe de o parte, și-au adus învățăturile mai aproape de ideile celor mai vechi teologi, care au recunoscut Oceanul și Tethys της γενέσεως πατέρας, ca vinovați ai originii lucrurilor, și pe celălalt – a admis că Thales putea ajunge la această idee prin observarea directă a fenomenelor naturale139*. Este mult mai important că Pitagora a adus în Grecia un cerc complet de idei religioase egiptene în „saga sacră orfică” scrisă de el; „dar Pitagora, deși a lăsat în urma acestei sagă o semnificație religioasă, combinând-o cu vechea saga orfică, trietică. cult al lui Dionysos, adoptat la școala sa, totuși, în Filosofia sa, nu s-a sfiit de autoritatea acestei tradiții sacre; fără să-l piardă din vedere, l-a modificat în mod liber și l-a completat: idei despre egiptean

'39) Met. I« 5, 8 –10: (Oodìjc) иоши stima yk el Ttãvtwv òçav the food vyçàv ovoov яai avrò то &tp$iòv tu tótton gygno-и tv он «ai тондпс жан м пр.

zeități din traducerea conceptului de substanțe rădăcină cu principalele ah yaroyaevediyamya, în plus față de o parte indiană, o parte pur grecească, numele © element doric. Aceleași idei au fost supuse unei transformări și mai mari în rândul piagoreenilor din școala lui Givpaz, în special Philolaus, unde în loc de divinități egiptene date senzual, întâlnim doar numere inventive, sau concepte substanțial existente, care în esență sunt aceleași cu ideile lui Platon. , hit-uri și nu au primit încă o formă corespunzătoare de expresii, după ce s-au stabilit pe schematismul matematic și nu s-au ridicat încă la forma conceptelor pure. - Se poate foarte bine ca o astfel de doctrină filozofică sau alta să fie impregnată cu un spirit religios general - o conștiință vie a divinității și o reverență completă pentru El, o conștiință a dependenței a tot ceea ce este finit de divinul necondiționat Început „cu un profund simț al nevoia de a-L înălța moral, sau pur și simplu respectul cuvenit pentru doamna religiei și deciziile ei; dar și atunci starea de spirit religioasă rămâne complet independentă și independentă de religia populară, deoarece sentimentul propriu-zis al gânditorului poate fi și sursa dispoziției religioase a gândurilor. Așa a fost învățătura pitagoreenilor și a lui Heraclit, așa este filosofia lui Socrate și Platon. În învățătura credinței

pitagoreice, a nega religiozitatea gândurilor; exprimă convocarea* a inerentei Unității divine în întreg universul, — în frumusețea Fizicului și mai ales a moralului. și cerința — prin armonia interioară a sufletului de a se ridica la Divin și de a deveni asemenea Lui; dar însăși învățătura pioagoreenilor din NS numai că nu este împrumutată din religia populară, ci chiar contrară politeismului ei în înțelegerea de bază a conceptului.

despre partea de sus a unității. Spiritul pitagorismului nu poate fi distins decât, chiar opus spiritului religiei egipto-orfice, în ciuda afinității lor: în aceasta din urmă zeii sunt onorurile vizibile ale universului și, în consecință, venerarea divinului este închinarea sensibilului. natură; dimpotrivă, la pieagoreeni, divinul se exprimă numai în numere care determină nedefinitul, în forțe divine care transformă materia discordantă într-un întreg țesut armonios; în consecință, venerarea divinului este ridicarea naturii vad senzuale la agentul ei interior; acolo divinitatea este redusă la natură, aici natura este ridicată la armonie divină. Există un fel de religiozitate în învățăturile lui Heraclit - în conceptul său de dependență strictă a tot ceea ce anume de general, în subordonarea hotărâtă a primului față de ultimul, mai ales în sens moral, și în conștiința celui mai apropiat. legătura minții umane cu Mintea Divină, din apropiere și căruia îi împrumută raționalitatea, întrucât cărbunii muribundi se aprind prin apropierea de foc. Dar, pe de altă parte, independența și originalitatea gânditorului său sunt prea bine cunoscute pentru a face cineva să decidă să-și pună viziunea asupra lumii în dependență* de o anumită religie. Dimpotrivă, se știe în mod pozitiv că el a privit religia populară cu lipsă de respect; deci de exemplu. el a spus: „a te ruga la statui este același lucru cu a vorbi cu acasă * m;” și, deoarece religia populară se baza în principal pe lucrările lui Homer, el s-a exprimat despre el: „ar trebui să avem acest Homer (adică cântăreți și rapsozi, trecând -
iv) CIC4Я. Alex*Cohorta. R. 55. ¿γνλμασι tovνιoюι ¿mo<ov
Уi T*€ V0A.TO.

shah poemele lui) departe de adunările poporului şi biciuite cu toiag, ca să nu molipească poporul cu bici nepoliticoşi14'1. - Începutul dătător de viață al învățăturii și vieții lui Socrate a fost religiozitatea. Conceptul lui Dumnezeu ca Bun, reflectat în lume și în om, credința fermă în Providența divină și în viața viitoare, identificarea virtuții nu numai cu cunoașterea, ci și cu evlavia, acestea sunt cele mai proeminente trăsături ale religiozității în învățătura sa. ; dar este și mai dezvăluit în viața lui; conștient de unitatea lui Dumnezeu, el nu s-a înarmat împotriva ideilor politeiste ale poporului său; dimpotrivă, împreună cu el, a oferit jertfe zeităților gospodăriei și statului și i-a sfătuit pe alții să facă la fel; ca și compatrioții săi, credea în prevestirile spiritelor și privea cu respect mantaua, ca o completare a ignoranței noastre despre lucruri viitoare și necunoscute; s-a întors către oracolul delfic și l-a sfătuit pe Xenofon să caute îndrumare acolo pentru întreprinderea sa. Și totuși viața Filosofului, în conformitate cu preceptele unei religii binecunoscute, nu poate servi încă ca dovadă că Filosofia lui însăși a fost trasă din vânt; Socrate în [viața reală a dus la îndeplinire prescripțiile religiei populare în acea convingere rezonabilă că,

crescut în tradițiile poporului său, trebuie să le adere cu fermitate până când va găsi ceva mai bun care să le înlocuiască; dar ceea ce a găsit cel mai bine, nu a tras din religia populară, ci din adâncul său - despre sine, din autocunoașterea completă, care a fost primul pas către testul de analiză a tot ceea ce a primit -

,4Г) bíog, LaërL IX. 1, the тђ** Homer GfasMii* тшv games nai rapizio&ai.

conform tradiției și, împreună cu aceasta, negării ei.— Învățătura lui Platon este o viziune eminamente religioasă a tot ceea ce există: conștiința Divinului, ca Bine necondiționat, care comunică ființa celui inexistent și, prin ea bunătatea, îi permite să participe la Binele etern în măsura participării la ideile divine; dezvăluirea armonioasă a ideilor divine în univers, o reflectare a acestei armonii universale în om, datoria și nevoia spiritului creat de a se ridica din lumea senzualității în lumea ideală, slăbirea înțelepților printre fenomenele senzuale, trecătoare și impulsul sufletului, educându-se, către patria sa eternă, cerească, - acestea sunt trăsături atât de înalte ale religiozității, încât chiar și profesorii creștini au fost surprinși pe bună dreptate de ele într-un înțelept păgân. Dar acest spirit de religiozitate, care predomină în lucrările lui Platon, nu a fost împrumutat de la religia greacă: el însuși era străin de o asemenea înălțime și spiritualitate a gândurilor. - Se poate întâmpla ca cutare sau cutare doctrină filozofică să dea loc unui gând aparținând religiei, sau să explice și să-i apere conținutul; dar în același timp poate rămâne independent și independent de religie, urmând în înțelegerea sa propriile condiții și cerințe. Așa a fost învățătura lui Empedocle și a stoicilor. În Empedocles întâlnim concepte preoțești despre viață și doctrina transmigrării sufletelor; iar în toate învățăturile sale se reflectă caracterul hieraticului; se deschide în principal în opoziția dintre viața necondiționată binecuvântată a SFvrosului și viața mizerabilă a oamenilor și lucrurilor din lume de aici, în explicarea acestei stări de viață printr-o crimă străveche care trebuie șters, în prescripțiile religioase pentru purificări. , χάϋ-αςμοι, iar în final în opinii

despre unitatea strânsă a respirației cu Dumnezeu, pe care o poate realiza o persoană. Dar aceste concepte și acest caracter, împrumutând axele „idee religie, apoi direct, dar prin mijloacele pioagoraismului, și, cel mai important, nu constituie o latură esențială în învățăturile lui Empedocle, și nu numai că nu au o legătură internă. cu el, chiar sunt cu yam în contradicție; Conținutul filozofic actual al sistemului Empedoclesian este o combinație de elemente ale învățăturilor eleatice și gerayalite. Odată cu declinul religiei populare, stoicii s-au intensificat să o susțină - au vrut să folosească o interpretare alegorică a echipamentului mitologiei antice cu narațiuni. Ei au apărat semnificația istorică a miturilor religioase, au admis mulți zei secundari, ca forțe vii, sau manifestări ale Dumnezeului suprem, au atribuit zeii oamenilor fie corpurilor cerești, fie soarelui, lunii, stelelor, fie elementelor, uneori. alte fenomene fizice, chiar și oamenilor care și-au imortalizat numele, virtuților și artelor folositoare; a apărat adevărul oracolelor, prevestirilor, interpretărilor viselor; justificate, ya-end, credințele în spiritele bune și rele. Dar cu toate eforturile lor, stoicii nu puteau deja să restabilească străvechea simplitate a convingerii religioase directe

pierdute odată pentru totdeauna; şi nu se poate spune că au inclus în Filosofia lor conţinutul religiei populare; dimpotrivă, din punctul de vedere al Filosofiei lor, sau mai bine zis al Fizicii, ei doar strigau religia populară; între timp, această religie și apărarea ei au rămas în afara sferei conceptelor strict filozofice ale stoicilor. — Dacă totuși, starea de spirit religioasă a unor învățături ale Filosofiei grecești și nici relația lor colaterală cu conținutul religiei populare nu îi privează de independența și independența lor față de tărâmul pi, atunci cu atât mai mult

este necesar să spunem asta despre toate celelalte învățături filozofice ale Greciei: unii dintre filosofii greci nu au intrat în discuții despre suprasensibil, de care se ocupă religia — ca, de exemplu. Democrit; alții au rămas indiferenți față de toate conceptele religioase, precum cirenienii și scepticii; unii, prin învățătura lor, neintenționat au devenit contrare religiei, ca Anaxagoras; alții au negat-o în mod conștient din cauza dezacordului cu propria lor viziune asupra lucrurilor, precum Epicur și academicienii; unii au denunțat un antropomorfism grosolan în religie, precum Xenofan și cinicii, alții au considerat toată religia o invenție a politicii, ca majoritatea sofiștilor.
Totuși, atunci când afirmăm că Filosofia greacă, spre deosebire de Răsăritea, s-a dezvoltat independent de religie, nu vrem să spunem că filosofia și religia în Grecia nu au avut nimic de-a face una cu cealaltă. Credem, dimpotrivă, că filosofia și religia pozitivă a oamenilor, indiferent cât de diferită se deosebesc în dezvoltarea lor, totuși, la temelia lor, păstrează o legătură internă între ele; întrucât fundamentul și cunoașterea neschimbătoare sunt același sentiment interior din care decurge și religia naturală, așa că efortul de cunoaștere în esență nu poate fi decât religios și scopul ei poate fi doar ridicarea conștiinței religioase la o Formă nouă, mai profundă. O astfel de relație între cunoașterea filozofică și religia pozitivă se găsește și în istoria Filosofiei grecești. Așa cum în artă fantezia creativă a grecului și-a transferat idealurile zeilor în lumea senzuală și le-a întruchipat în imagini frumoase din punct de vedere plastic, tot așa în religia greacă, chiar înainte de aceasta, poporul grec și-a adus propriile idei în lumea exterioară, personificarea

ril ei, care sunt membri vii ai propriei sale personalități, i-a plasat conform fenomenelor naturii, ca esență vie, și a recunoscut divinul în însăși personalitatea lor. Dar Ficozofia greacă a primului departament, la cel mai înalt nivel al dezvoltării sale la Platon și Aristotel, a reprodus aceeași viziune, doar diferit și într-o direcție diferită, opusă.Pungându-se în natură și studiind esența ei, spiritul filozofator al lui Platon și Aristotel a înțeles această esență ca concepte proprii, specifice și generice, și introducând astfel această esență a naturii în sine însuși, împreună cu ea a adus în conceptele sale atât ființa substanțială, cât și puterea esențelor; de aceea conceptele ființelor naturii la Platon sunt concepte universale, specifice și generice care există substanțial, sau idei, iar la Aristotel - aceleași concepte sunt forțe vii care mișcă fenomenele, sau Formele lor; și întrucât ființa substanțială este proprietatea Zeității, atunci ideile și Formele a tot ceea ce există sunt divine în însăși originea lor: ideile lui Platon și Formele lui Aristotel, dacă vreți, sunt aceleași zeități, doar într-un alt mod. Forma, pe care poporul grec a văzut-o cu

ochii credinței în toată natura și în operele de artă plastică. Conform concepției religioase a poporului grec, ființele divine sunt inerente tuturor fenomenelor naturale, ca forțe productive și active ale acestora; întregul curs al naturii este jocul subiectivității lor și, deși lucrurile particulare și manifestările lor trec, subiectele divine înseși rămân permanent. Așadar, în Filosofia lui Platon și Aristotel, ideile și Formele nu sunt doar concepte substanțiale existente, ci și esența lucrurilor, forțele și scopurile lor excitatoare; tot ceea ce există și se întâmplă în univers există și se întâmplă doar într-o asemenea măsură,

în care se participă la idei; realitatea și revelația fiecărui lucru este produsul Formei sale interioare; totul particular în lume se schimbă și trece, dar ideile și Formele sunt neschimbate și eterne. Conform viziunii religioase, există zei inițiali și există generații întregi de zei care se întâmplă, așa că există zei mai sus și mai jos, mai în vârstă și mai tineri, mai puternici și mai slabi. Aceeași ordine o găsim în domeniul ideilor și al Formelor. Plecând de la Ideea supremă, ca cauză divină a tuturor, ideile merg în ordine descrescătoare după relații generice, ca idei generice, specifice, particulare; iar Formele, pe de altă parte, reprezintă o serie de ascensiuni treptate în relații oportune: Formele inferioare, fiind un scop pentru ele însele, servesc drept mijloace pentru Forme sau scopuri superioare, acestea din urmă sunt încă pentru cele superioare și așa mai departe, până când această serie se termină cu o Formă pură, care, nefiind în niciun fel mijlocul unei alte Forme, este sfârșitul absolut al tuturor celorlalte. Zeii greci, ca o combinație a reprezentărilor ideale ale naturii umane cu Formele lor senzuale corespunzătoare, au stat în fața conștiinței poporului grec în imagini ideal de frumoase și, deoarece religia greacă nici măcar nu a ajuns la separarea spiritului de natură, tocmai această religie era religia frumuseții și a întregii naturi, locuită de zei, ea părea conștiinței oamenilor în principal ca o latură a frumosului, ca un organ viu al spiritului. Găsim și în Filosofia lui Platon și Aristotel: idei, deși există separat în lumea suprasensibilă (ca cercul zeilor olimpici aleși), dar trecând în lumea senzuală, ele sunt întruchipate în fenomene, ca și în imagini mai mult sau mai puțin corespunzătoare acestora; iar fiecare Formă, ca prototip, intră, stăpânind ma

teriya, el lucrează în ea și își imprimă tipul; prin urmare, fiecare manifestare din univers, ca idee întruchipată într-o Formă revelatoare senzual, unind în sine un element spiritual și senzual, este un fenomen frumos. Și întregul univers, ca agregat al unor astfel de fenomene, este în primul rând frumusețe, χόσμος, este o dezvăluire armonioasă a ideilor subordonate și a Formelor convenabile.Dar cu o asemenea corelație între religia greacă și Filosofie, Filosofia a devenit mai înaltă decât această religie, ridicată. la o formă mai înaltă, mai profundă și a mutat-o. Ceea ce în religia greacă era opera Fanteziei creatoare, în Filosofie este recreat de mintea contemplativă; ceea ce în religie era o idee inexplicabilă și vagă, apoi în Filosofie este tradus într-un limbaj distinct al cunoașterii științifice; ceea ce în religie nu era decât un indiciu al unui sentiment religios încă copilăresc, așteptând prezența unei zeități pretutindeni, atunci în Filosofie este regândit printr-o gândire tinerească energică, curățat

de ficțiuni de o minte analizatoare și ridicat într-o știință completă și riguroasă a lui Dumnezeu și relația Lui cu lumea și cu omul. Filosofia lui Platon și Aristotel a încheiat un cerc de contemplații ideal de frumoase ale poporului grec, care constituiau o parte esențială a vieții sale spirituale, în religie, artă și gândire. Religia greacă trebuia evitată, deoarece personalitatea divinului exprimată în ea era o personalitate finită, zeii ei erau zei mitologici, opere de fantezie, reprezentări figurative. Și un declin intern a început destul de devreme în ea: spiritul poporului grec în religie, artă și viața reală a statului și-a contemplat propria esență și personalitatea definită în imaginile sale plastico-obiective; dar odată cu dezvoltarea gândirii a fost necesar

să cugete asupra acestor imagini, pe care până în ambele mări œpa-iaya a fost urcat cu o încântare inexplicabilă; iar cu gândirea reflexivă a început asenenta, ca un punct de cotitură în conștiința helistică, de la care a trecut de la demnitatea de sine la îndoiala în corespondența-siknost a acelor Forme, care până acum au fost pentru el divinul. reflecția reflexivă este adoptată de propria sa Filozofie; și știm că ea a început devreme procesul de dezintegrare a religiei populare, deja Kohnofzn a descoperit inconsecvența și nesatisfăcătoarea ideilor ei antropomorfe; iar această descompunere a pătruns în compoziţia ei din ce în ce mai adânc, proporţional cu dezvoltarea şi extinderea Filosofiei; „Pe vremea lui Platov și Aristotel, religia populară își pierduse deja vitalitatea, propria naționalitate elenă: Filosofia lui Platon și Aristotel au divorțat, s-ar putea spune, pe baza convingerilor religioase directe ale poporului grec.
Oricât de frumoasă a fost Filosofia lui Platon și Aristotel - acești doi cei mai mari reprezentanți ai gândirii grecești, dar chiar și cu marșul neîncetat al omenirii către dezvoltarea ulterioară, trebuie să se fi dovedit a fi nesatisfăcător. Și, de fapt, la fel cum religia greacă era o religie a frumosului, tot așa Filosofia greacă din prima secțiune, care a completat-o, a fost în primul rând o contemplare estetică a lumii: tot ceea ce este veele, în opinia sa, este o dezvăluire armonioasă a idei și forme divine; estetica - înțelegerea teoretică a tot ceea ce există a fost tonul principal în Filosofia lui Platon și Aristotel; prin urmare, partea practică a ei a ocupat un loc subordonat, secundar în ea, rezultat al acelei înțelegeri; iar conceptul însuși de virtute este surprins de aceeași estetică Ch. Sh.

caracter: virtutea este armonia forțelor spirituale, mijlocul drept între posibilitatea a două moduri opuse de a acționa. Între timp, printre evoluţiile psihice ale omului şi ale omenirii, deasupra sentimentului estetic, încântat de frumos, se află voinţa îndreptată spre bine; deasupra subiectului frumos, bucurându-se cu bucurie de viață, este subiectul care acționează în scopuri morale; mai înalt decât viziunea estetico-teoretică asupra lumii este conștiința datoriei și a acțiunii oportune. Acest avantaj al dezvoltării psihice a fost exprimat în religia romanilor. Ca religie a individului, ea aparține aceluiași cerc de religii ca și religia greacă; dar este mai presus atât de religia greacă, cât și de Filosofia greacă din prima secțiune, ceea ce o completează, nu prin bogăția, desigur, a dezvoltării sale, ci prin semnificația ei interioară, acea latură morală, a cărei

reprezentare a fost reprezentată. într-o serie de religii naturale. Așa cum religia și filosofia greacă au fost expresia esenței spirituale a poporului grec, tot așa și religia romană a fost în esență expresia cea mai vie a caracterului poporului roman. Străin de Fantezia creativă și de sentimentele estetice profunde, cu care grecii erau înzestrați cu atâta generozitate de natură, devotați intereselor și scopurilor practice, în conformitate cu această direcție a caracterului său, și-a format religia. Zeii de aici și-au pierdut ținuta senzual de frumoasă în care i-a îmbrăcat Fantezia greacă, și-au pierdut jocul și starea de bucurie cu care simțul estetic îi împodobea; Zeii romani sunt zei nu concisi, ci prozaici, nu teoretici, ci practici, nu jucăuși și veseli, ci liniștiți și serioși, precum romanii și nevoile și scopurile lor practice. Religia romanilor nu este o religie a frumuseții,

dar oportunitatea practică. Dar scopurile practice ale poporului roman, după cum am văzut, se mișcau în două cercuri diferite: pe de o parte, vedem în el o tendință către un scop universal, de stat, căruia i se sacrifică toate scopurile private; este o luptă pentru stăpânirea lumii ca o bunăstare publică. Reprezentantul acestui scop de stat cel mai înalt în religia romană a fost Jupiter capitolin, căruia îi sunt subordonați toți ceilalți zei, ca mijloc al scopului său universal. Dar, pe de altă parte, stăpânirea și binele public este scopul cetățeanului; iar conceptul de cetățean nu epuizează toate aspectele unei personalități individuale; are, de asemenea, propriile nevoi și obiective specifice. Aceste nevoi și scopuri particulare sunt personificate în religia romană, la fel ca zeii; conținutul și caracterul acestor zei este utilitate practică; sunt forțe care promovează beneficiile private. De aici numeroasele zeități subordonate în funcție de varietatea nevoilor cotidiene: zeii agriculturii, creșterea vitelor, comerțul, viața domestică etc. Și întrucât scopurile publice și private sunt în conflict între ele, această contradicție s-a reflectat în religia Romani, ca în toți, viața. Ca reprezentant al intereselor practice ale omului, religia romană nu avea o doctrină teoretică și ea însăși era exprimată doar practic în rituri polisilabice. Dar în cursul progresiv al dezvoltării omenirii, a fost necesar să se clarifice latura practică a individualității, care era esența religiei romane; a fost necesar să se dezvolte în cunoștințe distincte ceea ce era acolo subiectul credinței inconștiente și acțiunea stabilită de aceasta. Între timp, poporul roman, sub influența predominantă a scopurilor practice, nu a fost în stare

la speculația filozofică, la o înțelegere abstractă a propriei esențe; i-a rămas grecului hedia să înțeleagă filozofic și să exprime spiritul religiei romane; în aceasta a făcut într-adevăr Filosofia greacă a diviziei a doua, Filosofia stoică și epicureană, aparținând perioadei dominației romane. Dar ridicând la titlu esența religiei romane sau, ceea ce este și latura actuală a personalității umane, stoicismul și eaicureismul, împreună cu aceasta, au devenit mai presus de ideile inconștiente ale acestei religii. Pe de o parte, stoicismul și epicureismul exprimă doar esența religiei romane, așa cum Platon și Aristotel au exprimat esența religiei grecești. Asemenea religiei romane, Filosofia greacă a diviziei a 2-a a fost în principal practică; mai mult, introducem în religia romană două feluri de scopuri practice:

scopuri universale, cărora totul particular trebuia să se supună ca mijloc, și scopuri private, îndreptate către nevoile individuale; prima dintre aceste laturi este dezvoltată de stoicism, a doua de epicureism.Concepția lui Jupiter capitolin ca Putere mondială, căreia trebuie să se supună necondiționat totul și Creatorul binelui public, căruia trebuie sacrificat orice bun privat. , este reprodus de Stschamp în învățătura lor, Fizică și morală, - în învățătura fizică despre Zeitate, care domnește în univers, ca o fabrică și soartă, subordonând totul particular cursului universal, neschimbător al lucrurilor și în morala. învățătură despre datorie, care necesită o subordonare protectoare a aspirațiilor individuale unei naturi raționale universale, furnizând toată fericirea omului în aceasta doar supunerea sa, sau virtutea. Idei despre multitudinea de zei populari, dintre care fiecare în a lui

Cercul este întreprins independent de orice plan general al MFRZHmeyai și are grijă de vvtəre-ssh lumești private ale omului, indiferent de beneficiul social, - ansamblul fizic al lui Epicur era volumul atomului, așa cum adâncurile, toate producând de către accident, fără cămin, „un plan rezonabil. și în doctrina morală a independenței individului și a nevoilor sale, în satisfacerea căreia constă singura fericire a omului. Pe de altă parte, prin dezvoltarea a ceea ce era conținutul religiei romane, stoicismul și epicureismul au extins mult orizontul ideilor sale, distrugând limitele semnificației lor locale și naționale. Divinitatea stoicilor nu este o Zeitate capitolină, ci una prezentă și activă în întregul univers; scopul ordinii sale mondiale nu este extinderea stăpânirii romanilor, ci subordonarea tuturor fenomenelor particulare unui curs general, oportun al lucrurilor; binele căruia trebuie sacrificate toate aspirațiile private nu este bunăstarea politică a Romei, ci fericirea morală a omului, care constă în subordonarea voinței sale individuale legii Rațiunii universale; legăturile care leagă societatea civilă nu sunt cetățenia romană, ci cosmopolitismul, cetățenia universală a întregii rase umane. Iar epicureismul, capriciul bunăvoinței sau defavorizării divinităților romane individuale, s-a transferat la atracția și respingerea universală a atomilor, condus de întâmplare - interesele private, lumești ale fiecărei familii și individ separate, reduse la o singură cerință comună a unei persoane individuale. de natură naturală, - la plăcere, ca singura fericire, fiecare ființă înzestrată cu senzație, iar realizarea acestei fericiri a făcut-o dependentă nu de o mulțime exterioară de zeități, ci de propria sa.

raționalitatea excelentă a unei persoane și activitate, sau virtute, în concordanță cu aceasta. Ridicându-se deasupra ideilor religiei romane, stoicismul și epicureismul au trebuit în mod natural să respingă aceste idei în forma lor brută, imediată. Este adevărat că stoicii (în special Chrysippus) au apărat ideile religiei grecești, iar această apărare putea fi aplicată cu egală forță și religiei romane, dar această apărare în sine dovedește că stoicii nu mai erau mulțumiți de ideile religioase ale Greacă și romană, pentru că le-au înțeles și le-au explicat din propriul punct de vedere, într-un sens cu totul diferit, într-un sens doar alegoric; iar Epicur i-a respins și mai clar și hotărât pe toți zeii poporului, alungându-i din Olimp și Capitolium în spațiile goale ale lumilor. Dar, după cum lumea romană educată, după ce

și-a pierdut încrederea în zeii poporului, nu a putut, totuși, să rămână fără convingeri, tot așa stoicismul și epicureismul, reproducând în sine spiritul religiei romane, au înlocuit ele însele aceste convingeri. , ei înșiși au devenit, după cum am văzut deja, două confesiuni, dintre care fiecare roman educat a urmat una sau alta, cel puțin în viața practică. Este adevărat că academicienii și scepticii au doborât în cele din urmă atât convingerile stoice, cât și cele epicureene, dar rezultatul acestei distrugeri s-a reflectat deja în perioada ulterioară a dezvoltării spiritului uman, în sincretismul religios și filozofic al perioadei alexandrine.
b) A doua trăsătură distinctivă a filosofiei grecești este, după cum am văzut, că în ea unitatea gândirii și ființei, spiritul și natura este direct recunoscută și exprimată, dar ca o presupunere care nu a fost luată în considerare.

justifica si dovedeste. Unitatea imediată a gândirii și a ființei, a spiritului și a naturii este caracterul general al lumii antice. Aici, natura nu este încă ceva diferit de spirit, subiectul nu este încă un individ existent în sine, nu este ceva mai înalt decât ființa pur obiectivă; spiritul se cunoaște pe sine numai în manifestarea lui naturală, este conștient de sine numai în raportul său cu un obiect concret. În Grecia, dominația spiritului asupra naturii a atins, desigur, un grad mult mai ridicat decât în Orient: cea mai înaltă demnitate a educației grecești, în comparație cu cea dintâi, constă în faptul că în lumina conștiinței elene. nu se rezolvă doar obscuritatea vieții originare a naturii, ci și acea confuzie fantastică a moralului cu Fizicul, pe care o întâlnim aproape peste tot în Orient. Când Hellen, în creativitate liberă, spirituală și morală, își dizolvă dependența de forțele naturii, când, ridicându-se deasupra scopurilor simple ale naturii, reduce sensibilul la un instrument și un semn al spiritului, atunci ambele zone diferă în l; și așa cum zeii antici ai naturii sunt înlocuiți de olimpieni, tot așa propria lui stare naturală este înlocuită cu o educație mai înaltă din punct de vedere moral, liberă, umană frumoasă. Dar această diferență nu ajunge aici la o opoziție și contradicție radicală, la o ruptură completă a spiritului cu natura; spiritul devine mai înalt decât natura, dar chiar acest avantaj al spiritului este încă întipărit de hatakterul imediatului; nu se obține prin luptă internă, se servește direct. Aceasta este pătrunderea originală, calmă și iluminarea vieții naturale de către spirit. această necesitate interioară - de a exprima totul spiritual direct în Forma potrivită, această fuziune naturală a ambelor părți este ceea ce

grecescul vryasota se bazează pe elasticism, trăind în veto e· irovmimzh. Să ne uităm la viața morală a grecilor? În el, există și un cort politic, un obyu-chvlovitchvsnoo Sunt un spirit popular într-o unitate inseparabilă; datoria morală este limitată de limitele dreptății, limita este lungă, dreptul omului - de dreptul civil. Acordăm atenție religiei? Aceasta deschide lumea zeilor, care, pe de o parte, sunt reprezentanți ai forțelor morale și spirituale, dar, pe de altă parte, spiritualul are în mod direct din nou un sens natural (Eek este Avir, Apollo este * soarele etc.); și de aceea această lume este împărțită în multe zeități speciale și are în fața ei forța universală a naturii, ca haosul etern, și deasupra ei înșiși - o soartă

inexorabilă. — Să ne gândim la arta greacă? Și în ea, în această floare luxoasă a lumii clasice, întâlnim același neajuns, că spiritul intră în jubilațiile artei numai în așa măsură încât să poată fi exprimat mental în simțire» * it Form; Arta greacă a exprimat toate relațiile unei vieți umane simple și nedistorsionate în idvalium sourshyotv, dar nu a pătruns în adâncurile interioare ale spiritului; de aceea, dintre arte, sunt aduse la perfecţiune numai acelea în care ideea, asemenea sufletelor unui fenomen viva-yago, sunt aduse direct în vedere: mai ales, plastică şi arhitectură, epopee şi dramă; într-o măsură îndrăzneață - jurăminte lirice, cu atât mai puțin - pictură, și ii mai puțin - muzică.
Același caracter este exprimat în Filosofia greacă. Începe cu o intuiție despre natură, în care gândirea și ființa se contopesc într-o unitate naturală. IonY-sia „școala caută machal-ul tuturor lucrurilor în vid; dar asta

materia este o forță vie, tot ceea ce numim atât material, cât și spiritual provine din motoare. IIoagto reysiZy edyyitsy tan este granul ideal-real al tuturor: eu nu numai că mă deschide spre univers, dar distruge totul și gândul, „ci la măsură și la număr. Eleaticul, h', este împreună și toate; nùv, iar Parmenide nu numai că își asumă unitatea gândirii și a ființei, ci și exprimă această unitate. Atomii lui Leviyip și ai lui Democrit sunt materiale și servesc ca fundație a lumii materiale; dar rotunde și înflăcărate sunt începutul vieții și al gândului. Evaporarea subtilă (ἀνα&υμάχσις) a lui Heraclit, în mișcarea sa în sus și în jos, transformându-se în toate fenomenele lumii, este împreună o soartă rezonabilă. Ființa aerisită a lui Diogenes Apollonius pătrunde totul, precum viața și rațiunea. Potrivit lui Empedocle, tot ceea ce există este plin de minte. Iar mintea lui Janaxagora, νους, nu este ceva complet opus materiei; el este forţa plastică a naturii Numai printre sofişti, omul, cu gândul său, se ridică deasupra existenţei obiective, măsura tuturor lucrurilor. Dar spiritul grec nu a supraviețuit acestei subiectivități pure. Deja în Socrate, el se îndreaptă din nou la studiul conceptelor autoexistente, nredmetio - adevărate.Iar printre Megaric, ideea și ființa sunt una și aceeași; acesta este sdao, sau bunătate. La Platon, conceptele subiect-adevărate sunt dezvoltate în lumea obiectelor ideale; ideile lui sunt esența și gândul și ființa. Aristotel a indicat această obiectivitate ideală în obiectele date sensibile ca adevărul și realitatea lor. După Aristotel, abstracția gândirii din ființa obiectivă a început în Filosofia hrișcă; dar tot nu a ajuns la punctul de dezintegrare între ei. Dumnezeul stoicului este încă ideal - real, există ființă și gândire împreună - La Epicur, la Leviin și Democrit,

atomii sunt începutul în ființă și gândire. Dacă scepticismul grec s-a îndoit de unitatea gândirii și a ființei, atunci cel puțin în îndoiala lui era străin de acea anxietate a spiritului, pe care chiar și Hume a determinat-o din îndoială să se întoarcă din nou către credință; în scepticismul grecesc, conștiința, rămânând în ignoranță, și-a găsit în sine liniște deplină.
Și în special, în Dialectică și doctrina cunoașterii, se repetă caracterul general al Filosofiei grecești. Este remarcabil că problema adevărului și certitudinii cunoașterii nu a atras curând atenția gânditorilor greci. În prima perioadă a filosofiei greceşti, înainte de

sofişti, această întrebare nu a fost propusă în mod deschis; numai anumiţi filozofi, ca eleienii şi Heraclit, în proverbe fragmentare şi întâmplătoare, şi-au exprimat neîncrederea faţă de dovezile simţurilor, fără a examina, de altfel, conceptele şi semnele adevăratei cunoaşteri. La sofişti, această neîncredere a mers până acolo încât a negat cunoştinţele obiective şi nu au intrat într-un studiu pozitiv al facultăţii cognitive. Socrate a apreciat foarte mult ideea de cunoaștere, dar nici nu a propus o teorie a cunoașterii. Platon și Aristotel au fost primii care au conturat această teorie; dar nu l-au înțeles în sensul în care îl înțeleg astăzi. La Platon, investigarea adevărului observației sensibile coincide cu realitatea unui obiect sensibil, iar adevărul gândirii coincide cu realitatea ideilor. Aristotel ia în considerare și afirmă pe larg legea sa logică supremă, legea contradicției, dar își asumă și adevărul obiectiv al gândirii; întrebare logică - „poate unul și același în același timp să existe și să poarte,® este încă complet identificat cu prezentatorul-

Cealaltă întrebare este „dacă unul și același lucru ar putea fi și nu să fie împreună.” Abia după Aristotel încep să facă distincția între gândire și obiectul imaginabil în Filosofie și se întreabă despre criteriul acordului lor; dar deoarece această întrebare în semnificația ei a depășit începutul străvechi, atunci Filosofia aici și nu a prezentat un răspuns la ea. Miza și epicurienii, recunoscând fie observația, fie rațiunea ca sursă a adevărului, și-au asumat astfel deja acea unitate imediată a cunoașterii și obiectul ei, pe care o puneau la îndoială cu întrebarea criteriului. Dacă, în cele din urmă, scepticii au subliniat insuficiența unei astfel de presupuneri, atunci ei înșiși și-au găsit mângâiere în nepăsarea lor sceptică, αταραξία.

În fizică, principala problemă este problema relației dintre spirit și materie. Cum am rezolvat această întrebare? Speculația greacă izvorăște dintr-o unitate nedezvoltată a spiritului și materiei, deși la filozofii de mai târziu această unitate a slăbit deja și a început să încline spre dualism. De-a lungul primei perioade a filozofiei grecești, spiritul și materia sunt furnizate ca un principiu; spiritul este prevăzut doar în forța materială. Anaxagoras recunoaște că este imposibil să explici mișcarea printr-un principiu material și, prin urmare, o opune rațiunii ca forță motrice; dar această forţă însăşi este în primul rând începutul existenţei materiale. Platon face o distincție mai profundă între lumea senzuală și lumea spiritului, sau a ideilor. Dar chiar și la Platon lumea ideilor își găsește întruchiparea direct în sine; ideile lui, în observația potrivită a lui Aristotel, sunt άισ'Ημά áitâta, sunt un întreg concret care nu necesită materie pentru a fi complet; diferența calitativă dintre ambele principii nu a fost încă clarificată; spiritul este încă determinat în mod material, ca

o substanță degradantă și o chestiune reală, prin urmare, monedele pot fi doar o repetare, o retragere a substanței spirituale sau a ideilor. iar dacă, pe de altă parte, spiritul este pus aici deasupra materiei, recunoscută chiar ca singura realitate, atunci a rămas ca materia să fie numită necondiționat - invalidă, inexistentă, μη $ν Totuși, de fapt, acest dualism este doar acoperit, dar nu învins; nu este indestructibil, sau materia are totuși puterea de a reduce ideile în

multiplicitatea și variabilitatea ființei sensibile; si in consecinta nu mai este inexistenta; este o ființă care și forța opusă a ideilor nu și-a depășit decât pericolele. Pentru a evita arrò dualismul secret, Aristotel pune spiritul și materia în raportul cel mai esențial: spiritul este formă, materia este substanță, spiritul este realitate, materia este posibilitate; prin urmare este o singură ființă, exprimată în două moduri. Totuși, nici la Aristotel, dualismul nu este complet învins: Spiritul necondiționat, divin, există în afara lumii și este imobil, astfel încât prin activitatea sa nu intră în viața lumii și chiar și spiritului uman îi vine mintea activă sau divină. din afară și rămâne ъ în ea, nu se amestecă cu mestecatul senzual, neluând parte la ea. - În fizica privată, învățământul filosofilor greci despre stele este deosebit de remarcabilă; ea exprimă clar relația dintre spiritul omului și natură după părerea anticilor. Nu numai filozofii primei perioade, care erau mai apropiați de religia greacă a naturii, dar chiar și Platon și Aristotel credeau că stelele sunt ființe independente, divine și ferice, mult mai înalte decât oamenii și că cursul obișnuit al stelelor este cea mai frecventă expresie a divinului; și asta arată că, conform credinței antici,

spiritul care trăiește în viața nașterii are mai multă semnificație decât spiritul uman independent: subiectul de aici nu s-a lăsat încă în infinitatea lui, în contrast cu natura.
Subiectul are același sens în Etică. Printre reprezentanții celui mai înfloritor stat al filosofiei grecești, Platon și Aristotel, elementele morale și politice sunt încă amestecate. Aristotel recunoaște virtutea civică ca scop natural al omului și îl definește pe omul însuși ca ζωον πολιτικόν. Platon sacrifică statului libertatea personală și viața de familie; iar dacă Aristotel îl contrazice la atom, atunci, cel puţin, în spiritul adesea grecesc, împreună cu Platon, apără sclavia barbarilor; universalul nu s-a despărțit încă de granițele naționalității. Stoicii și epcureenii au separat Politica de Etică, dar și aici, în multe puncte importante, rămâne influența modului antic de a vedea. Regula comună ambelor sisteme: datorită naturii” corespunde pe deplin concepției Filosofiei grecești, conform căreia viața, imaginea deasupra naturii și, prin urmare, viața naturală a spiritului, este cel mai înalt standard de acțiune; iar dacă elementul moral, care este o cerere universală, este separat de politic, atunci același element moral își ia imediat din nou forma naturală a existenței imediate; scopul moral este descris în idealul înțeleptului, ca o existență concretă, individuală, iar latura universalității, personajul lui Eraya îi este din nou închis.
Din cele spuse aici, se vede că Filosofia greacă, imprimată de caracterul unității gândirii și ființei, spiritului și naturii, exprimă, totuși, acest caracter nu

la fel de-a lungul întregii sale dezvoltări. Constituind un membru viu, mediator între filosofia Orientului antic și cea egipteano-alexandriană, se apropie în puncte extreme de cele două perioade opuse ale Filosofiei; şi prin urmare, în trecerea sa de la natură la subiectivitatea spirituală, prezintă trei diferenţe ale caracterului său general. Punctul său de plecare este și unitatea răsăriteană a spiritului cu natura: aceasta este Filosofia Naturii. Dezvoltarea de mijloc și, în același timp, cea mai înaltă a filosofiei grecești până

la Aristotel inclusiv este transformarea naturii în spirit, - ce face spiritul, deși este conștient de sine, dar în așa fel încât natura este viața ei. organ; în sfârşit, a doua secţiune a Filosofiei greceşti este începutul abstracţiei subiectului către el însuşi, şi în acelaşi timp începutul rupturii dintre gândire şi fiinţă, spirit şi natură.
c) A treia și a patra trăsătură distinctivă a Filosofiei grecești sunt că principalul organ al conștiinței filosofice aici este rațiunea, iar metoda predominantă a Filosofiei este cea analitică. Odată cu eliminarea ideilor religioase din domeniul Filosofiei, în Grecia, influența Fanteziei asupra acesteia, care a fost supusă contemplării lumii în Orient, a fost eliminată; în locul gândirii strânse caracteristice Fanteziei, în Filosofia greacă vedem gândirea serioasă, gândirea înțelegerii, care își trage conținutul nu din lumea visului, ci fie din observațiile senzoriale directe, fie din sugestiile minții; iar în locul strălucitului, instabil sintetism oriental, bazat doar pe idei religioase, sau pe o amintire imaginară a cunoștințelor anterioare, premoderne, în Grecia o minte iscoditoare interoghează și, în măsura în care era posibil în lumea antică,

lizează subiectul studiului său și nu trece decât de la particular la general. — Filozofii greci din prima perioadă, desigur, ei înșiși nu erau încă conștienți de trenul de gândire pe care îl urmau în investigațiile lor; dar chiar şi în această nerăspunzătoare, în privinţa metodei, gândirea lor este deja vizibil caracterul general al geniului grec în domeniul Filosofiei, mai înclinat spre curiozitate şi analiză decât spre construcţii sintetice. Deja cei mai vechi gânditori greci - Thales, Anaximandru și Anaximenes - în măsura în care se poate judeca după gândurile lor fragmentare care au ajuns până la noi - se bazează pe observații senzoriale directe și de la ei urcă la concluzia despre principiul de bază al tuturor lucrurilor; prin urmare, metoda filosofării lor este o analiză, deși superficială și rapidă, sau mai bine spus, inducție, επαγωγή, deși încă folosită fără conștientizarea legitimității sale. Și, de fapt, Thales, deși împrumutat din Egipt, își bazează ideea principală despre originea a tot, de la apă, pe observarea diferitelor schimbări și transformări ale acesteia; Anaximandru a recunoscut infinitul sau nelimitat ca început al tuturor lucrurilor, ca urmare a observațiilor preliminare că obiectele particulare ies în evidență din masa generală, că diversitatea se dezvăluie din indiferent, ca din sămânța lui; ideea sa principală este doar o generalizare a unor cazuri particulare; Anaximene, în locul nedeterminatului, a pus aerul drept început al lucrurilor, pentru că a observat mai întâi în el capacitatea de comprimare și expansiune și, judecând după unele date, a recunoscut comprimarea și expansiunea ca fiind suficiente pentru a explica diferențele materiale din materie. . Pitagoreii privesc universul dintr-un alt punct de vedere; ele sunt ghidate în principal de o viziune matematică,

care, însă, se află și în ambele minți; în cursul gândurilor lor există construcție, dar non-negroenie mtm-matic; mai întâi ei stabilesc teoria numerelor, care se sprijină pe o analiză preliminară a acestora, iar apoi ei aplică această teorie numerică doar contemplarii lumii cu deplina convingere că lucrurile sunt doar imitație, αιαησις, a numerelor ; prin urmare, din cauza continutului oaloooF, folosesc metoda atsamnmchesmnm. Shima din Elean a cufundat totul în unitate, dar

această fonie unică nu este inteligibilă, ci doar logică, rațională: și, prin urmare, ea nu o propune direct, ca o construcție ulterioară grăbită, ci ajunge la ea printr-o abstracție logică din fenomene vizibile: oh-liniștea rețelei, spune Aristotel (Met. I. 1. 5), -g-Xe-voen exclam.g, - cel este Dumnezeu! · Investigatori, acesta este totalitatea chuvetvevvago-ului ființa, înțeleasă doar abstract de minte; distragerea se produce prin intermediul wavedepia. Așa cum eleienii au fost ghidați de rațiune pentru a atinge unitatea logică, tot așa Leveet și Democrit, analizând aceeași revudna, au spulberat universul edzhyauv într-un număr infinit de atomi; cap - ființa unificată a eleienilor este conceptul logic cel mai înalt, realizat prin abstracție, deci atomii lui Levkish și Democrit sunt supa ultimelor, o infinitate de reprezentări, pentru descompunerea anonimă a obiectelor; iar dacă ascensiunea către unitatea eeană a început din contemplarea fanteziilor exterioare, atunci atomismul ar fi trebuit să iasă cu atât mai mult din greșeală și să iasă cu adevărat din recunoașterea clară a pluralității lucrurilor și a divizibilității lor. În același câmp al rațiunii, Heraclit se află la mijloc între aceste două limite opuse ale lumii conceptelor. ov lrvzyaeet

unul şi .imediat”;razri^e?b its vr dotok rdanobr?advd>, vezi întotdeauna yesschi|Gsya unitatea sa este exprimată înainte de-dado-an, şi mult4 se dezvăluie într-unul; o astfel de traducere continuă a unuia, în & celălalt în lume prin lentilă, pentru a da cel acceptat, demonstrează că lumea propriei egr. ia , da, deci, prin implementarea unui fel de surredia, deci da , da, da. Diogene din Acoldovian din observaţia-D^IIA.a dispozitivului şi ordinii în lume urcă la raţionamentul dago dodatida despre un început aerian, pe care toate creează, dar viaţa, sufletul şi mintea; odododataddo tsodzuetoya.Îndrumarea unei acțiuni către cauză. Umpedocles, ca și Heraclit, acceptă atât unul, go Soros, cât și Multi-Diferiți, cosmosul dadda; dar sub forma concisă de prezentare este greu de prins recepția reală a vdtsiya lui filozofică. Ddarsagrr, minunându-se de opusul păcii și chiar de fenomenele lumii, acceptă două principii ale ființei lumii: materia și mintea; s-ar putea crede că ideea rațiunii, ca fiind diferită de natura senzuală, a fost preluată de Atsaksagoras și a mers la realizarea naturii, dar din contemplarea rațiunii în sine, ca cea mai înaltă capacitate creatoare; dao i pe actualitatea de sine, iar acest gând este un concept raasudoad, deoarece mintea lui Anaxagoras este mai mult, care este odda mișcătoare, plastică a naturii, iar Anaxagoras ajunge la conceptul a două două principii în mod apogo - pe de o parte, prin luarea în considerare a proprietăților materiei, pe de altă parte, visul înainte de sine oblic și inactiv și, pe de altă parte, aranjamentele și ordinea lumească, conducând involuntar gândirea rațională la zgură rațiunii. Deci, vechea familie a măreției.fadog sophia.

fenomenele private urcă la vederi universale, adică ajung la concepte abstracte prin intermediul ghidajului. — Sofiştii se limitează la abstracţiile minţii şi folosesc liber doar legătura dialectică a conceptelor; nestingheriți de vizualizarea vie și plonjarea în tărâmul conceptelor raționale, ele reprezintă o trecere de la Filosofie, în care rațiunea este mai mult sau mai puțin condusă de observații ale

naturii, deși incompletă, la Filosofie, în care trebuia fertilizată de interiorul. Fapte ale conștiinței de sine și idei ale rațiunii. Și, de fapt, la Socrate găsim pentru prima dată un apel decisiv la lumea interioară și la conștiința ideii de bine, în raport cu care se consideră și se înțelege sensul lumii și scopul moral al omului; dar Socrate, care a pus bazele dezvoltării ulterioare a Filosofiei, rămâne fidel spiritului general al Filosofiei grecești cu privire la metodă; iar filosofia lui este rodul nu al contemplării directe a minții, ci al mișcării dialectice a minții; iar metoda lui principală de gândire este indicarea sau extragerea generalului din particularități, cu diferența față de indicarea foștilor filozofi, că este folosită deja cu o „conștiință” distinctă și, în plus, îndreptată către regiunea interioară a spiritului, merge mai adânc în analiza și generalizarea ei până la înseși ideile. Adepții imperfecți ai lui Socrate, dezvoltând, deși unilateral, conceptele sale separate, au continuat analiza conceptelor introduse de el, dar au continuat unilateral, deoarece Megaricii s-au oprit la conceptele generale. , respingând particularul, în timp ce cirienii și cinicii s-au oprit la fenomenele particulare ale spiritului, respingând generalul; prin urmare, unii dintre ei au negat adecvarea inducției în sine, deși în esență le-au folosit ei înșiși, deoarece fără

îndrumarea, era imposibil să asimilezi concepte generale, nici să le respingi. Niciunul dintre gânditorii greci nu a contemplat lumea ideilor cu o puritate mai mare decât Platon; dar şi pentru el organul principal al Filosofiei este raţiunea; iar Filosofia sa nu este o contemplare directă a unei lumi ideale și, în ciuda Formei ei colocviale, împodobită cu toate deliciile imaginației și ale limbajului, este o dezvoltare strict dialectică a gândurilor. Mulți oameni cred, dar cel puțin, că Platon este un gânditor sintetic, acționând direct de la idei la fenomene; dar, de fapt, dacă vom acorda atenție unora dintre scrierile sale, se va dovedi că în unele dintre ele, desigur, se folosește construcția, ca în Republică și Timeu, dar pentru asta în majoritatea lor predomină inducția pur socratică; dacă ne uităm la cursul general al întregii sale Filosofii, - și ne vom convinge că nu pleacă direct de la niciun principiu suprem; dimpotrivă, Platon examinează mai întâi critic principalele învățături filosofice și psihologic abilitățile noastre cognitive, iar de aici vine vorba de idei, apoi ia aceste idei drept subpropoziții, prin care se ridică la ideea supremă, iar apoi coboară la ideea supremă. explicarea, prin intermediul acestei idei, a întregii ființe; astfel, întreaga sa filozofie se bazează pe analiză și inducție și se termină doar într-o sinteză, sau mai bine zis, o analiză de retur. Aristotel, creatorul logicii, este prin excelență un filozof al rațiunii, dar nu al rațiunii formale, epuizându-și forța într-un joc gol de Forme logice, dar îmbogățit cu toate cunoștințele vizuale de care dispunea Grecia contemporană și iluminat de idei de rațiune; în ea vedem cea mai completă, armonioasă dezvoltare a

și
zyyitolgiykhChG yknyubnoetey'; iar recepția èto gândirii* este LrbGo^yyzlytNchesKiy; Ari^totelryazyYaatrShyet obshmomei „btdeliiye puyyty of objects”, care, aparent, nu AU MDOKDV în sine o „CONEXIUNE directă, IO MARE ÎN AdinC”-sleekly, adunându-le împreună, ridică # la un gând comun și acționând în acest fel mai departe tf mai departe e,

de la cele mai simple și individuale observații ajung la cel mai abstract iMicAtf – despre gândirea, gândirea Doar la sine. Aristotel în domeniul Filosofiei este cel mai complet reprezentant al geniului grec şi ffu metoda lui® ■* evoyanven-faro această Umbră1 de analiză şi îndrumare. „Stoiv” ei înșiși upe-zyyvalid ca organ de Filosofare a minții pentru trimiterea ei1 și bkazi ireterium; Filosofia însăși o numesc Invenția strictă a lucrurilor, iar știința - doar în concepte generale1, Dezvoltată din observații prin intermediul abstracției și generalizării, prin urmare - prin intermediul avl-lIz și shteDbniya. Epicurienii1 reduc începutul vocației la senzații și observații senzoriale, dar cer imediat ca aceste senzații și observații să fie ridicate la nivelul Conceptelor generale ale înțelegerii, τίρόληψέις; a devenit1 să fie și ei îl recunosc ca un organ de filosofare a rațiunii, deși1 și din tot ceea ce este ideal, și necesită analiză, deși limitată la cea mai înaltă arie a cunoașterii filozofice. Nzhonvts, Scepticismul, în diferite stadii ale dezvoltării sale, este mintea rațiunii, care nu se încrede în nicio cunoaștere directă, nici senzuală, nici suprasensibilă; dar, ca fără cunoaștere directă, ca material, este imposibil ca mintea să aibă vreo cunoaștere, atunci ea, analizând cunoștințele anterioare și întâmpinând contradicții pretutindeni, revine întotdeauna la aceeași concluzie generală a scepticilor, că nu putem. descoperi adevarul; iar un asemenea mod de a gândi este ironia lui Socrate; Există

Partea negativă a inducției sale este aialia, în ashivө, opusă respingerii a ceea ce a fost analizat și, în sfârșit - și ea însăși **.
d) Dar ultima trăsătură importantă a Filosofiei grecești este că „jugul conștiinței filosofice examinează aici principalele obiecte ale investigației sale unul câte unul, dintr-un punct de vedere foarte precis, într-o succesiune strictă. Întrucât în Orient întreaga comunitate a ființei constituie conținutul fiecărei învățături filosofice, în Gref această comunitate este descompusă în membri separați și expune moștenirea gândurilor separat; Aici Conștiința Filosofică – după cum se vede din însăși ordinea Filosofiei grecești, justificată prin Fapte – și-a îndreptat atenția asupra naturii și a căutat în ea fie începutul din care au pornit toate lucrurile, apoi sensul Formei, care condiționează. varietatea infinită a lucrurilor, apoi relațiile dintre diversitatea lucrurilor la începutul lor; iar această ultimă întrebare nu a fost luată în considerare în niciun caz din aproape toate punctele de vedere posibile; după aceea, ea s-a orientat către om ca al doilea subiect principal al cercetării sale, și l-a studiat acum din punct de vedere individual, acum din punct de vedere universal și, mai mult, din latura mentală, apoi din partea morală a lui; animalul de companie s-a ridicat la bevoolstamu, astfel încât prin intermediul lui miroase și explică totalitatea ființei și cu acest scop fie coboară din necondiționat în lumea fenomenelor, apoi urcă din lumea fenomenelor în necondiționat. Revizuind astfel principalele subiecte care constituie conţinutul Filosofiei teoretice, conştiinţa filosofică s-a îndreptat către Forma ei şi spre aplicarea practică a Filosofiei în vieţi; în primul rând, a încercat să găsească un început la care să se reducă toată diversitatea cunoștințelor, I

stabiliți criteriul adevărului; în acesta din urmă, în conformitate cu ideea omului de a-și determina activitatea morală. Mai mult, criteriul

adevărului nu este suficient în convingerea rațiunii, apoi în senzație și observație senzorială, atunci a negat suficiența și adecvarea oricărui criteriu; iar în învățăturile moralității, cerând apoi subordonarea strictă a tot ceea ce este privat sub garanția universală a rațiunii, concentra toată numirea unei persoane în virtute; apoi, apărând sensul individului, a făcut ca scopul activității sale plăcerea determinată de rațiune; apoi negând latura pozitivă a cunoașterii, a negat orice acțiune pozitivă, limitând-o la indecizie și indiferență față de orice. — Astfel, întregul curs al Filosofiei grecești și în mișcarea ei generală este o expresie a aceluiași spirit de analiză, care predomină în învățăturile individuale ale gânditorilor greci.

e) În încheierea revizuirii filozofiei grecești, nu este de prisos să ne întrebăm ce sens general trece prin toate învățăturile ei? Ce a exprimat ea despre viața omenirii, a cărei Grecia clasică era reprezentată la acea vreme? — Afundându-se în studiul naturii și examinând-o din diferite puncte de vedere — din punctul de vedere al materiei, al formei și al corelării lor — Filosofia greacă, în primul rând, a ajuns la concluzia că materia lumii în sine este imobilă și inertă, că principiul său mișcător și comunicator formele sale infinit diverse este Mintea (Anaxagoras). — Dar Mintea care formează lumea nu este doar o forță mișcătoare și plastică, ci și Binele divin, care, reflectându-se în întregul univers în scopurile sale raționale , se dezvăluie cu și mai multă claritate în sufletul uman rațional, în cunoașterea ei de sine; de sine-

cunoașterea, dezvoltând un concept din ea însăși, înțelege Binele, adică adevărul sau esența lucrurilor, și cuprinzând Binele, îl împlinește în toate cazurile vieții sale moral-raționale (Socrate). - Rațiunea divină nu este numai Bunul, ci și Cauza întâi a tuturor, existând în sine; ca Cauză și Bine, El comunică ființa celui inexistent prin intermediul ideilor sau conceptelor substanțial existente și, prin măsura participării la acestea, îi oferă posibilitatea de a participa la Binele Divin. Întregul univers este desfășurarea armonioasă a ideilor divine și realizarea treptată a Binelui divin. Dar printre creaturile pământești, numai omul poate avea semnificația Începutului divin, atot-aranjant; prin gândirea sa, încetul cu încetul, ridicându-se de la fenomenele senzuale la contemplarea ideilor eterne, el nu numai că reproduce armonia universului în conștiința sa, ci aduce de fapt întregul suflet în acea armonie interioară, în care se face să trăiască. imagine a armoniei universale și realizată în Binele ei etern (Platon). — Tot ceea ce se întâmplă în natură este o trecere de la posibilitate la realitate, de la materie la Formă; fiecare Forma, în sine, este un scop, Hh în raport cu Forma cea mai înaltă, este mijlocul sau materia ei; astfel, toată natura este un proces de transformare treptată, oportună a materiei în Forme din ce în ce mai înalte. În seria acestor transformări treptate, omul este concluzia naturii organice, forma și scopul ei final. Dar în sufletul uman începe o nouă serie de dezvoltări psihice, care se termină cu mintea, care ia în sine Formele universale ale a tot ceea ce este real; totuși, această minte, indiferent dacă acceptă sau suferă, este doar un instrument al unei minți superioare, active, care,

ca divinul pentru sufletul uman, îl alungă din afară. În timp ce epoca naturii trebuie să dezlege încă materia și forma, dar vârful ființei

este Forma bunicului materiei, - acțiune deplină, adadgia, pentru care nu există nicio posibilitate neîmplinită - ultimul scop, .b, asupra căruia întregul univers se mișcă, este dat vârfului Dr ^ ru, dar care el însuși este imobil, nefiind un mijloc al vreunui alt scop: aceasta este Mintea divină, care, prin urmare, nu este doar Mișcatorul, nu numai Druchina Bună. , dar și scopul a tot ceea ce există. În acest scop al întregii existențe, sufletul uman, mintea trează din noi, îl mișcă, fie îndreptându-l spre Binele necondiționat, fie ridicându-i gândirea.- Înțelegând divinul în sine, o persoană trebuie să nu doar să înțeleagă teoretic ideea unei persoane adevărate și - ceea ce este neted, g-realizează-l în realitate; fiind conștient de legea naturală universală faw, dominând în natură și „inteligență”, o persoană trebuie să subordoneze apărarea voinței sale și chiar acestei subordonări, sau d ^ rude - pentru a găsi independența completă a spiritului față de sch $ x and n Stocism)· - Tsro-chem, el nu trebuie să uite latura naturală, individuală a naturii sale; dimpotrivă, și pentru a o dezvolta, ar trebui să atragă suficientă fericire, având plăcere, dar plăcere, însoțită de autodeterminare mentală (epicureism) cu alte cuvinte, o relație diferită a omenirii la existența universală, da la Est.

natura materială și a încercat în zadar să se elibereze de influența ei, în Grecia și-a recunoscut superioritatea asupra ei în superioritatea spiritului asupra materiei; în timp ce în Orient omul s-a pierdut în substanța universală în care vedea divinul, în Grecia, realizându-mi propria personalitate, împreună cu aceasta mi-am realizat independența în vederea naturii și a Divinului. În Orient, unde particularul se pierdea în conștiința de sine generală, universală, exprimată doar în viața popoarelor întregi, nu avea un organ individual; în Grecia, universalul și particularul se împacă în speculația și viața indivizilor, ca într-o serie de obiecte acest lucru este realizat de arta plastică: subiectul în individualitatea sa s-a înțeles pe sine ca universal, iar în universalitatea sa, ca natură și Dumnezeu. , ca unitate concretă, necontradictorie a ambelor, și, impregnat de o asemenea conștiință, nu s-a oprit la simpla cunoaștere a acesteia, ci a transferat-o în cercul vieții sale practice, pe de o parte, supunându-se universalului. legea divină și, pe de altă parte, grija de dezvoltarea și satisfacția nestingherită și de individualitatea sa senzual rațională: în Grecia omul nu numai că și-a dat seama de unitatea armonioasă a tot ceea ce există, ci a încercat și să întruchipeze această armonie în acțiunile sale exterioare. - În consecință, viața socială din Grecia a primit o expresie diferită de cea din Est. Ideea morală a statului, ca și în Orient, a rămas aici începutul vieții, dar imprimată de caracterul individualității, de liberul arbitru al indivizilor. Prin această îmbinare a generalului și a particularului, a ideii obiective și a voinței subiective, s-a format tărâmul libertății grațioase, deoarece ideea s-a unit aici cu Forma plastică; ideea generală nu era ceva abstract,

ca obiect de gândire pătrunzătoare, și ieo de obicei adma-las cu adevărat „viață: individul, ca într-o lucrare elegantă, unde ideea intră într-o formă definită și senzualul poartă amprenta și expresia spiritualului, a Universalului din vaga nedeterminare a Răsăritului a trecut mai întâi zd în istorie în forma definită a faptelor și a isprăvilor individuale; deci viața poporului grec, de la început până

la sfârșit, a fost o bogată operă de artă. Totuși, individul rămânea totuși într-o unitate nedefinită, naivă, cu generalul, care se exprima încă în el ca atracție firească, ca drept și lege irezistibilă: libertatea grațioasă a gândirii individuale nu se ridicase încă deasupra influxurilor imediate, nu dezvoltat la libertatea cea mai înaltă și egală a spiritului; de altfel, echilibrul generalului și particularului nu îi cuprinde încă pe toată lumea și, prin urmare, în lumea greacă, ori formă democratică de guvernare, doar unii sunt liberi, iar alții (sclavi și barbari) nu sunt liberi.
O altă direcție și atitudine față de viața omenirii ne este prezentată de Filosofia antică din perioada a treia, Filosofia Alexandriei.